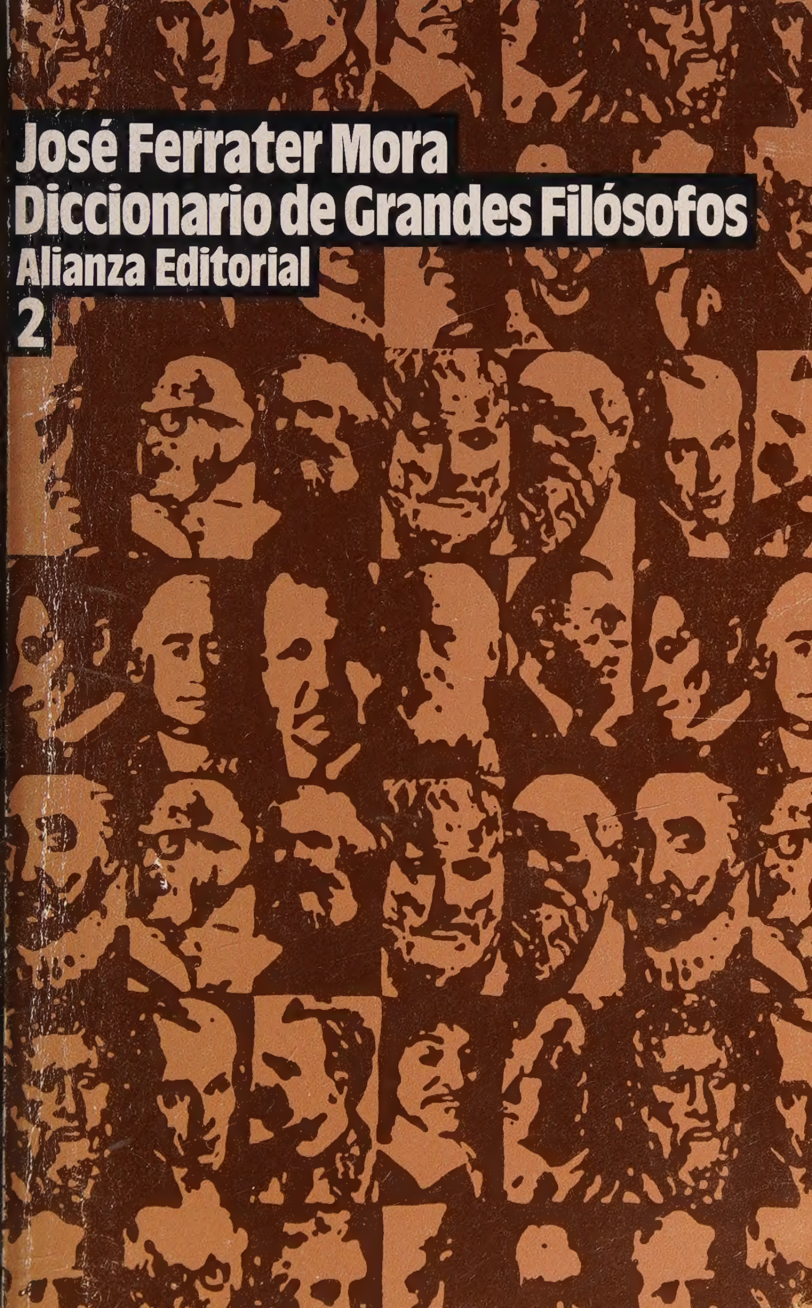

José Ferrater Mora
Diccionario de Grandes Filósofos
Alianza Editorial
2

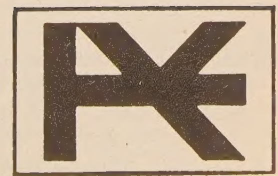
Diccionario de grandes filósofos, 2

Sección: Humanidades

José Ferrater Mora:

Diccionario de grandes filósofos, 2

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 41
ISBN: 84-206-9821-0 (O. C.)
ISBN: 84-206-0212-4 (Tomo II)
Depósito legal: M. 33.752-1986
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

K

KANT, IMMANUEL (1724-1804), nac. en Königsberg, donde permaneció hasta su muerte, exceptuando un período que pasó fuera —y, por lo demás, en las cercanías de la ciudad— ejerciendo de preceptor. De 1732 a 1740 fue alumno en el «Collegium Fredericianum», cuyo ambiente pietista reforzó las tendencias que le había inculcado su madre. En 1740 ingresó en la Universidad, estudiando, entre otros, con Martin Knutzen, quien lo interesó en la ciencia natural y especialmente en la mecánica de Newton. Después de ejercer de preceptor por algún tiempo recibió en 1755 su título universitario y ejerció de «Privat-Dozent» en Königsberg. En 1769 rechazó un ofrecimiento de profesor en Jena, y en 1770 fue nombrado profesor titular en Königsberg. En 1794, con enorme pena por su parte, fue amenazado por orden real con sanciones en caso de proseguir en la labor de «desfigurar y menospreciar muchas doctrinas fundamentales y capitales de la Escritura» —con motivo de ciertas partes de la obra *La religión dentro de los límites de la razón pura.*

La vida y el carácter de Kant han sido objeto de numerosos estudios. Se ha subrayado su religiosidad pietista —aun cuando Kant se opuso a la práctica puramente formal de las observancias religiosas— y, sobre todo, su integridad moral. También se ha subrayado su extraordinaria tenacidad en el trabajo y la regularidad de sus costumbres. Ello no significa que Kant no fuera capaz de apasionamiento y entusiasmo, bien que jamás los manifestara en otra forma que con gran sobriedad. Entre las pruebas del apasionamiento y entusiasmo sobrios de Kant podemos mencionar su gran simpatía por los ideales de la Independencia americana y de la Revolución francesa. Kant fue pacifista, antimilitarista y antipatriotero, y todo ello con convicción moral y no sólo política.

Aunque no podemos detenernos en el problema de la relación entre el pensamiento de Kant y su temperamento o talante, debe reconocerse que si la validez o no validez del primero es independiente del segundo, un cierto conocimiento del temperamento es de gran ayuda para entender el pensamiento. Ello ocurre especialmente cuando se plantea el

problema de cuál fue el interés capital de Kant en la formación de su filosofía. Algunos autores (como Richard Kroner) han manifestado que la auténtica *Weltanschauung* de Kant fue de índole ética —o, si se quiere, ético-religiosa— y que su actitud moral determina en gran parte su teoría del conocimiento y su metafísica. Otros autores han destacado la importancia que tiene para una comprensión de Kant la idea del hombre (para la cual recibió de Rouseau importantes incitaciones). Otros, finalmente, han subrayado la importancia que tiene en Kant el problema del conocimiento, hasta el punto de indicar que este problema determina todos los demás. Es plausible ligar todos estos aspectos y tratar de ver sus relaciones mutuas; aquí no podemos, sin embargo, detenernos en este problema. Hay otra cuestión relativa al pensamiento de Kant afín en parte a la planteada antes: la de saber cuál fue, filosóficamente hablando, la principal orientación filosófica de Kant. Nos referiremos brevemente a este punto al final de este artículo.

Se ha distinguido a menudo en el pensamiento filosófico de Kant entre tres fases o períodos: (1) el período pre-crítico, anterior a 1781 —fecha de publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*— y aun anterior a 1771, cuando escribió a su amigo Marcus Herz que preparaba una obra titulada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft (Los límites de la sensibilidad y de la razón)*, la cual terminó por ser la citada *Crítica de la razón pura;* (2) el período crítico, hasta 1790, fecha de publicación de la «tercera *Crítica*»: la *Crítica del juicio;* (3) el período post-crítico, desde 1790 hasta la muerte del filósofo. Se ha indicado, además, que el primer período se caracteriza por su apego a la metafísica dogmática siguiendo el modelo de Leibniz-Wolff; el segundo período se caracteriza por el criticismo propiamente dicho; y el tercer período se caracteriza por una especie de «recaída» en la metafísica.

La distinción en tres fases o períodos en el pensamiento de Kant es útil para una primera presentación de este pensamiento, pero ni debe tomarse literalmente ni menos aún debe equipararse con una supuesta serie «metafísica dogmática-criticismo-recaída metafísica». Los que han estudiado un poco a fondo a Kant han descubierto que aunque hay en Kant una evolución, ésta no puede siempre simplificarse de la manera apuntada. En efecto, por un lado la evolucion del pensamiento kantiano es mayor y más compleja que la resultante de la división en tres períodos (como lo ha mostrado H. J. de Vleerschauwer aun limitándose a una fase del pensamiento kantiano). Por otro lado, hay mayor continuidad en dicho pensamiento de la que permite suponer una división en períodos. La continuidad se manifiesta, además, en el mismo modo como Kant ató cabos filosóficos para

elaborar su propia doctrina. El pensamiento de Kant es en gran medida un «punto y aparte» en la historia de la filosofía moderna. Pero es un «punto y aparte» que continúa muy estrechamente el «párrafo anterior». Ello hace que se puedan encontrar numerosos antecedentes de la doctrina kantiana —no sólo en Hume, sino también en el pensamiento de autores como Baumgarten, Lambert, Maier y Tetens—. Pero estos antecedentes, sin los cuales no existiría el pensamiento de Kant, no producen por sí solos a Kant.

Kant se interesó desde el principio por cuestiones científicas; la mecánica de Newton era para Kant, lo mismo que para muchos coetáneos suyos, el modelo de una teoría científica, no sólo por el contenido, sino también, y hasta sobre todo, por el método. Pero Kant trató también de buscar el fundamento del conocimiento científico de tipo newtoniano, la «explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico». Durante un tiempo pensó que esta explicación podía hallarse en algunas de las doctrinas de Leibniz y de Wolff. No en todas ellas, ciertamente, porque muy pronto advirtió Kant (como había hecho Lambert, entre otros) que hay una especie de abismo infranqueable entre los principios de una metafísica «dogmática» y los «principios matemáticos de la filosofía natural»: aquéllos son, por así decirlo, demasiado «vacíos» para poder dar cuenta de éstos. Sin embargo, estimó que después de una suficiente crítica podrían salvarse algunas de las ideas de la llamada «Escuela de Leibniz-Wolff». Había que distinguir cuidadosamente por lo pronto entre la metafísica y la matemática. Además, había que refinar los principios de la teología natural. Finalmente, había que mostrar en qué relación se hallaban las realidades sensibles con las inteligibles en vez de derivar simplemente las primeras de las últimas. Al proceder a elaborar las ideas que debían conducirlo a una más sólida fundamentación de la ciencia, Kant se encontró, sin embargo, con un obstáculo que era a la vez una incitación: la crítica de Hume —especialmente la crítica de la noción racionalista de la causalidad—. Hasta entrar en contacto con el pensamiento de Hume, Kant había permanecido, no obstante sus esfuerzos por modificar desde dentro los principios metafísicos leibnizo-wolffianos, en un estado de «sueño dogmático», y fue sólo Hume quien —como reconoce en la introducción a los *Prolegómenos a toda futura metafísica*— lo «despertó de un sueño dogmático».

En vista de lo anterior, se ha dicho a menudo que el pensamiento de Kant en su «madurez crítica» se constituyó como consecuencia del abandono completo de Leibniz y Wolff, que resultaban incapaces de salvar a la física de Newton —, en general, a toda ciencia— del naufragio que podía experimentar a consecuencia del

«escepticismo de Hume». Aunque hay un poco de verdad en esta suposición, debe tenerse en cuenta que Kant no abandonó a Leibniz y Wolff *por completo*. Se ha pensado inclusive (Gottfried Martin) que el criticismo de Kant se entiende mejor cuando se ve como una especie de reformulación de ciertas ideas de Leibniz. En todo caso, en lo que toca, por ejemplo, al problema del espacio y del tiempo, la doctrina de Kant está más cercana al «relacionismo» de Leibniz que al «absolutismo» de Newton (o, mejor, de Clarke). En cuanto a Wolff, lo que encontraba inadmisible en él era la pretensión dogmática, pero no la intención sistemática: la filosofía sigue siendo para Kant, como para Wolff, un sistema y no una rapsodia. Ocurre sólo que hay que preparar este sistema cuidadosamente desbrozando el camino de obstáculos y afrontando sin ambages el problema planteado por Hume.

Kant admite por lo pronto que todo conocimiento comienza con la experiencia. Pero indica a la vez que no todo él procede de la experiencia. Ello significa que la explicación genética del conocimiento, al modo de Hume, no es para Kant totalmente satisfactoria: resolver la cuestión del origen no es todavía resolver el problema de la validez. Pues la experiencia no puede por sí sola otorgar necesidad y universalidad a las proposiciones de que se compone la ciencia y, en geneal, todo saber que aspire a ser riguroso. Es necesario preguntarse, pues, cómo es posible la experiencia, es decir, encontrar el fundamento de la posibilidad de toda experiencia. A este efecto, Kant procede primero a la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos, *a priori* y *a posteriori*. En los juicios analíticos el predicado está contenido en el sujeto; por eso son ciertos, pero vacíos. En los juicios sintéticos, el predicado no está contenido en el sujeto; por eso no son vacíos, pero tampoco absolutamente ciertos. Los juicios *a priori* son los formulables independientemente de la experiencia; los juicios *a posteriori* son los derivados de la experiencia. Si, como suponían (por distintas razones) Leibniz y Hume, los juicios analíticos son todos *a priori* y los sintéticos todos *a posteriori*, no parece que pueda escaparse a una metafísica dogmática racionalista o a una teoría del conocimiento escéptica empirista. En efecto, o los juicios sintéticos *a posteriori* son reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso los principios de la experiencia son principios de razón, o los juicios sintéticos *a posteriori* no son nunca reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso no hay nunca certidumbre completa respecto a los principios del conocimiento. Pero si se supone que el conocimiento real se funda en juicios sintéticos *a priori*, es decir, en juicios capaces de decir algo sobre lo real con carácter universal y necesario, entonces hay que preguntarse por la posi-

bilidad de tales juicios: es el tema de la crítica de la razón, la cual debe proceder a un análisis de sus propios poderes como preparación para una metafísica «como ciencia».

Kant pregunta cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la matemática y en la física (o conocimiento de la Naturaleza); pregunta, además, si tales juicios son posibles en la metafísica. El examen de este grupo de cuestiones es el objeto de la primera parte (la «doctrina trascendental de los elementos») de la *Crítica de la razón pura,* a la cual sigue una segunda parte (la «doctrina trascendental del método»). Dicha primera parte se divide en una «estética trascendental» y en una «lógica trascendental». La «lógica trascendental» se subdivide en una «analítica trascendental» y en una «dialéctica trascendental». El adjetivo 'trascendental' es fundamental en Kant. Prescindiendo ahora de la difícil, aunque cierta, relación que existe entre el sentido de 'trascendental' en el lenguaje kantiano y el sentido de 'trascendental' en la doctrina clásica de los «trascendentales», admitiremos que 'trascendental' es el nombre de todo conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos como del modo de conocerlos. Por eso la filosofía trascendental kantiana es sólo «la idea de una ciencia» cuyo plan arquitectónico debe trazar la «Crítica de la razón pura». Pero, además, y sobre todo, 'trascendental' es el nombre de un «modo de ver» y también el nombre de «algo» que no es ni el objeto ni tampoco el sujeto cognoscente, sino una relación entre ambos de tal índole que el sujeto constituye trascendentalmente, con vistas al conocimiento, la realidad en cuanto objeto. La filosofía trascendental es, así, la reflexión crítica mediante la cual lo dado se constituye como objeto del conocimiento. Y el conocimiento es por ello en cada caso un proceso de síntesis (y de unificación) que puede llamarse «síntesis trascendental».

La estética, la analítica y la dialéctica trascendentales corresponden a los tres planos de la sensibilidad, el entendimiento y la razón. El entendimiento y la razón, por otro lado, son los planos para cuya constitución es menester una lógica trascendental y no basta solamente una crítica de la sensibilidad.

En la estética trascendental se pregunta Kant por la posibilidad de la matemática en cuanto compuesta de juicios sintéticos *a priori.* Tales juicios son intuiciones en el espacio y en el tiempo, los cuales son las formas *a priori* de la sensibilidad por las cuales se asegura no sólo la validez de las proposiciones matemáticas, sino también, y sobre todo, su aplicabilidad a la experiencia. Kant parte de que lo dado como tal carece de orden y forma; debe, por tanto, ser ordenado y formado, y sólo un elemento *a priori* puede ejecutar semejante operación, que es una operación sintética o unificadora.

Nos limitaremos a señalar que espacio y tiempo son para Kant formas de los sentidos externo e interno, respectivamente. Espacio y tiempo adquieren con ello, según la denomina Kant, «idealidad trascendental». Pero también «realidad empírica». En efecto, espacio y tiempo, en cuanto intuiciones *a priori,* no son cosas en sí. Pero no son tampoco resultado de la actividad subjetiva individual: son modos de intuir que no necesitan limitarse a la sensibilidad humana, pues son condiciones de conocimiento para todo sujeto cognoscente.

Más compleja, y discutida, que la «Estética trascendental» es la «Analítica trascendental». El fundamento de ésta es la idea de una lógica trascendental que tiene la misma forma que la lógica, pero que difiere de ésta en cuanto es una «lógica del empleo del entendimiento». No se pueden conocer los fenómenos de la Naturaleza mediante el puro pensar (especulativo), el cual es «vacío». Tampoco se pueden conocer mediante las puras intuiciones, las cuales son «ciegas»: sólo la conjunción del pensamiento con la intuición permite el conocimiento efectivo de lo real que sea a la vez universal y necesario. Los sentidos no piensan; el entendimiento no intuye. Pero tan pronto como el entendimiento se aplica a las intuiciones se engendran las condiciones mediante las cuales es posible el conocimiento de los fenómenos. Se trata para Kant de determinar en qué consiste y cómo es posible el conocimiento empírico —en el sentido kantiano de 'empírico'— en cuanto conocimiento determinado o, si se quiere, objetivado por medio de los conceptos y de los principios del entendimiento. Los datos sensibles no proporcionan conocimiento universal y necesario. Las puras formas del entendimiento como formas lógicas dan lugar a enunciados universales y necesarios, pero no todavía «objetivos», esto es, aplicables a fenómenos que de este modo, por medio de tal aplicación, se constituyen en «objetos». Conocer los fenómenos es, así, «constituir» lo dado como objeto del conocimiento. Conocer es, en suma, conjugar lo dado con lo puesto. Este último está formado por las categorías derivadas de las formas del juicio. Las categorías o conceptos puros del entendimiento deben ser «deducidas» —esto es, «justificadas»—. A ello responde la «deducción trascendental», o justificación trascendental del empleo de los conceptos puros. Determinar cómo son posibles los conceptos puros del entendimiento equivale a investigar cuáles son las condiciones *a priori* en las cuales se funda la posibilidad de la experiencia. Esta determinación se lleva a cabo por medio del examen de varias «síntesis» —la síntesis de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en un concepto—. En rigor, conocer es «sintetizar», esto es, «ligar», «ligar» lo múltiple en la

unidad del concepto. La operación de «ligar» y de «sintetizar» alcanza su culminación en la «unidad sintética de la apercepción», que es el fundamento de la unidad de todo objeto como objeto del conocimiento y, a la vez, el fundamento de la unidad del sujeto como sujeto cognoscente. Pero ninguna de las síntesis va nunca más allá de la «experiencia posible»; si tal ocurriera no habría ya conocimiento, pues conocer es básicamente unificar lo múltiple y no trascender lo múltiple por medio de una síntesis puramente racional.

La aplicación de los conceptos a lo dado no se lleva a cabo de modo directo, pues entre lo dado y el concepto debe encontrarse un elemento que sea parcialmente homogéneo a cada uno de ellos. Este elemento es el esquema del entendimiento. A base del esquematismo trascendental podrá bosquejarse el sistema de los principios del entendimiento puro y establecer la conexión entre los principios del conocimiento y las leyes básicas de la ciencia de la Naturaleza. El sistema de los principios del entendimiento constituye, así, la base para todo «juicio empírico» (en el sentido de «juicio científico»), el cual adquirirá entonces las condiciones de universalidad y necesidad que, según Kant, constituyen la característica fundamental de las proposiciones de la física de Newton.

Con todo ello se cumple lo que Kant llama «la revolución copernicana», en la cual el sujeto gira en torno al objeto para determinar las posibilidades de su conocimiento en vez de dejar que el objeto gire en torno al sujeto. Lo último supone que el objeto es una cosa en sí o un nóumeno y que es accesible a nuestra facultad cognoscitiva. Lo primero acepta que lo conocido sea sólo fenómeno y que para llegar a ser conocido haya sido «constituido» como objeto de conocimiento.

La «Estética trascendental» y la «Analítica trascendental» trazan los límites de la experiencia posible. En este sentido, son «constructivas» y, en el vocabulario kantiano, «constitutivas». La «Dialéctica trascendental» muestra que no se puede ir, dentro de la razón teórica, más allá de dichos límites. En este sentido, es «destructiva» —destructiva de la metafísica dogmática—. Kant habla de una ilusión trascendental —la ilusión metafísica—, que es distinta de las ilusiones físicas —por ejemplo, ópticas— y de las ilusiones lógicas —como las falacias—. Estos dos últimos tipos de ilusión se pueden eliminar. La ilusión trascendental no se elimina, porque no hay criterio por medio del cual pueda rectificarse la ilusión. Al mismo tiempo, semejante ilusión representa una aspiración humana al conocimiento absoluto —que no se puede obtener—. No se puede probar por medio de la razón teórica especulativa ninguno de los principios de la metafísica: la existencia de Dios (como pretende la teología racional), la naturaleza del mun-

do en su conjunto (como pretende la cosmología racional) y la inmortalidad del alma (como pretende la psicología racional). Pero estas cuestiones se plantean una y otra vez. Son las tres grandes cuestiones de «Dios, el mundo y el alma» (o también «Dios, libertad e inmortalidad»). El mundo y el alma son «ideas» (racionales); Dios es un «ideal» (racional). Estas cuestiones son tratadas como solubles por la metafísica dogmática. La crítica de la razón, en la «Dialéctica trascendental», muestra que al intentar solucionarlas se choca con dificultades insuperables: antinomias o paralogismos.

Análogamente a como Kant tomó como base de su sistema de categorías la tabla de los juicios, tomó como base para su examen de las ideas de la razón pura los esquemas de los silogismos: el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo, que corresponden respectivamente a tres tipos de unidad incondicionada postulada por la razón pura. En el silogismo categórico la razón postula un sujeto pensante incondicionado, metafísicamente real y no sólo gnoseológicamente condicionante. En el silogismo hipotético la razón postula la unidad de la serie de las condiciones de la apariencia. En el silogismo disyuntivo la razón postula la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensamiento en general. En todos estos casos tenemos la razón funcionando en el vacío. Hay que denunciar, pues, este ilegítimo funcionamiento de la razón y ello se lleva a cabo mostrando las antinomias y los paralogismos de la razón pura, así como el carácter no probatorio de los diversos tipos de argumentos racionales en favor de la existencia de Dios, especialmente el carácter no probatorio del argumento ontológico. Kant edifica estas críticas, y en particular la última, a base de una concepción del ser según la cual «ser» *(Sein)* no es «un predicado real», «sino la posición de una existencia». En todos los casos, arguye Kant, se han abandonado las precauciones establecidas en el curso del examen de las condiciones de conocimiento. Las ideas de la razón pura han sido erróneamente tomadas como ideas constitutivas, cuando, a lo sumo, son únicamente ideas regulativas.

La metafísica parece, pues, imposible. Ello no quiere decir que las proposiciones metafísicas no tengan sentido; quiere decir únicamente que no pueden ser probadas «teóricamente». Ahora bien, hay una esfera en la cual la metafísica se inserta de nuevo, bien que bajo forma no «teórica»: es la esfera «práctica» o esfera de la moralidad. De este modo se cumple el propósito de Kant de «descartar a la razón para abrir paso a la fe [la creencia]». En la esfera de la razón práctica no hay necesidad de poner de lado a Dios, a la libertad y a la inmortalidad: estas «ideas» aparecen como «postulados de la razón práctica» y, por tanto, se hallan más

firmemente arraigadas en la existencia humana que si dependieran únicamente de los argumentos producidos por la razón pura. La razón práctica es, en efecto, la razón en su uso moral. No es una razón distinta de la teórica; es un «uso» distinto de la razón. A base del examen de este uso Kant procede a desarrollar su ética en la *Crítica de la razón práctica* (y en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*). Una de las nociones centrales de tal «crítica», si no la noción central, es la de «buena voluntad». Kant procede a criticar la llamada «ética de los bienes», la cual es una ética que no puede proporcionar nunca normas de acción absolutas; sólo la buena voluntad es absoluta —o, mejor dicho, absolutamente buena—. Así, Kant estima que únicamente merecen el calificativo de «morales» los actos que se asientan en la buena voluntad sin restricciones. Por eso en la división de los imperativos morales en hipotéticos y categóricos sólo a estos últimos compete la moralidad absoluta. La ética de Kant insiste continuamente en su oposición al eudemonismo, pero no simplemente, como algunas veces se ha pretendido, por un afán excesivo de rigorismo, sino porque la busca de lo moral tiende a excluir todo lo contingente: lo moral no puede ser para Kant un más o menos correcto o conveniente. Cierto es que hay asimismo en Kant la expresión ética de ciertas experiencias vitales: la insistencia en el carácter sagrado del deber, la célebre invocación al mismo, es una demostración de que en su dilucidación crítica ha anudado siempre lo que le dictaba su experiencia vital con las exigencias del análisis: el deber es, en efecto, sagrado, tanto por la estimación que el hombre Kant sentía por el cumplimiento del mismo, como porque en él se manifiesta la última racionalidad de lo moral. Pero el cumplimiento del deber, la sumisión de la ética a la buena voluntad sin restricciones, el imperativo categórico no sólo son expresiones de una ética que ya no se ve sometida a ninguna relativa contingencia; por ellas llega la razón a ordenar al hombre algo que no se encuentra fuera, sino dentro del hombre mismo: la racionalidad última del deber es la racionalidad del hombre, aquello que confiere al hombre su humanidad. La coincidencia de lo personal con lo universal queda de esta manera confirmada: la universalidad del imperativo categórico es una universalidad que no sacrifica, sino que apuntala, la personalidad del hombre, de la persona contra toda posible heteronomía y, de otra, la libertad de la voluntad que se manifiesta en la determinación de ella por la sola racionalidad. Las dificultades que plantea el tradicional conflicto del bien con la virtud tienen que quedar resueltas mediante los postulados —Dios, libertad, inmortalidad— que significan a su vez la solución de la cuestión religiosa. La crítica de la razón práctica

viene entonces a desbrozar el camino para una serie de cuestiones que la crítica de la razón pura había planteado: el determinismo de la Naturaleza parecía destruir la libertad y hacer imposible la moralidad, pero ésta aparece ahora no sólo plenamente justificada, sino justificada con toda la universalidad requerida; los postulados de la razón práctica abren paso a la vida religiosa, que la misma sumisión de la religión a la moral parecía eliminar. La práctica soluciona así las antinomias de la razón pura y posibilita la metafísica dogmático-práctica, primer paso para una «metafísica intuitiva» que aunque resulte inasequible en el curso de la vida finita del hombre, puede ser considerada como un ideal hacia el cual se oriente la razón una vez desbrozados los caminos por la crítica. Finalmente, a la existencia dispuesta sólo para el conocer se sobrepone y llega a vencerla la existencia dispuesta para el buen obrar. El primado de la razón práctica es la expresión última de esta actitud que anuncia el característico primado de la voluntad sobre la contemplación.

Los elementos aprióricos del sentimiento son examinados por Kant en la *Crítica del juicio*, en el curso de una investigación que lleva a un doble resultado: coronar las dos anteriores «Críticas» y los análisis anejos a ellas y plantear de manera limpia el problema que acaso Kant perseguía por encima de todo: el problema de la posibilidad de una metafísica crítica exenta de supuestos arbitrarios y enemiga de una construcción del objeto a partir de su concepto. Kant formula, por lo pronto, la pregunta por la aprioridad del juicio estético; la conjunción de la libertad y de la universalidad del placer estético no puede resolverse con la mera imposición de un conjunto de normas al arte. Por el contrario, Kant procura salvar la libertad y la genialidad artística en el marco de un rigorismo no menos firme que el existente en la esfera de la ética. La noción de finalidad sin fin permite, en efecto, acordar lo puesto por la imaginación con lo puesto por el entendimiento sin que haya, por parte de la primera, sumisión al concepto. Aquí se cumplen las condiciones del juicio reflexivo, destinado a explicar la dependencia en que lo particular se halla respecto a lo general, la relación que lo vincula a una finalidad, tal como ocurre, junto a los juicios del sentimiento estético, en la teleología de la Naturaleza. De ahí la unión de ambos temas en el marco de la crítica de la facultad del juicio. El juicio reflexivo no implica la determinación del objeto como objeto del conocimiento, sino meramente el hecho de sumirlo bajo una regla. Lo particular sigue dependiendo de lo universal, pero este universal es, por así decirlo, lo que precisamente se busca. Tal condición se expresa sobre todo en la teleología de la Naturaleza. El examen de lo orgánico permite averiguar que la finalidad no es en esta zona algo

susceptible de reducción paulatina a lo mecánico. Lo cual en modo alguno significa que el reino de la Naturaleza quede de este modo escindido; la finalidad es aquí como la regla y norma universal que explica la particularidad de lo mecánico. Pero tal finalidad se revela no sólo en lo vital, mas también y especialmente en la Naturaleza considerada como un conjunto. Esta Naturaleza no puede ser simplemente deducida del concepto universal que pueda proporcionar una teleología, pero no porque forme el contexto de una serie de acontecimientos ciegamente mecánicos, sino porque haría falta una intuición que sólo puede poseer de modo completo el creador del mundo. Por eso el saber de lo natural es siempre aspiración a ese saber intuitivo que, por otro lado, constituye el fundamento último de todo conocimiento. Al atacar decididamente estos problemas, la crítica del juicio parece proponerse al mismo tiempo la unificación del abismo abierto, en las dos anteriores críticas, entre el determinismo de la Naturaleza y la libertad de la voluntad, por cuanto en el plano en que se desenvuelve el juicio reflexivo se juntan las razones teórica y práctica y, en última instancia, lo sensible y lo inteligible. Pues de la misma manera que el saber intuitivo radical, imposible de hecho en un entendimiento finito, podría proporcionar un saber total de la Naturaleza, un concepto de ésta que fuera a la vez aprehensión del objeto y libertad de la voluntad podría explicar la dependencia en que el fenómeno se halla con respecto al nóumeno y en que lo determinado se halla con respecto al fundamento absoluto. Éste es en gran parte el tema de esa «metafísica dogmático-práctica» a la que nos referimos ya antes y que está destinada a penetrar intuitivamente en el reino del nóumeno sin por ello invalidar el saber científico-natural.

Este tipo de consideraciones, que apuntan en la tercera «Crítica», fueron desarrolladas por Kant en los «escritos póstumos». Un importante tema en éstos es el de «la filosofía trascendental» como «totalidad de los principios racionales que culmina *a priori* en un sistema». La filosofía trascendental es de este modo «el principio del conocimiento racional *a priori* en la totalidad absoluta de su sistema». Con estas y otras consideraciones similares Kant pareció alejarse de su anterior cautela y convertir la filosofía en una «construcción *a priori* de la experiencia». Caben pocas dudas de que, en algunos por lo menos de los fragmentos «póstumos», Kant se movía en esta dirección, pareciendo anticipar con ello algunos de los supuestos fundamentales del idealismo postkantiano. En todo caso, las ideas de la razón pura organizadas en un sistema son presentadas en dichos fragmentos como el fundamento de la posibilidad de toda experiencia —en una forma parecida a la desarrollada por Fichte—. Sin

embargo, sería precipitado concluir que Kant «recayó» con ello en la metafísica. Por una parte, no parece haber abandonado nunca el propósito de desarrollar una metafísica; lo único que sucedía es que pensaba que antes de desarrollarla había que «fundarla» y desbrozar el camino de todas las trampas colocadas por la razón pura. Por otra parte, el tipo de pensamiento metafísico que propone Kant en las obras póstumas, aunque mucho más «constructivo» que el que aparece en las «Críticas», y en particular en la de la razón pura, no es especulativo en el sentido tradicional: la filosofía trascendental como «filosofía pura», aunque no mezclada con elementos empíricos y aunque capaz (en principio) de establecer de un modo absoluto las condiciones de la experiencia, no se halla separada de ésta al modo como un mundo inteligible platónico se hallaría separado (en una de las interpretaciones de Platón cuando menos) del mundo sensible. Junto a la fundamentación de la experiencia como experiencia hay la necesidad de integrar la razón con la experiencia. La filosofía —tanto en cuanto metafísica como en cuanto «filosofía trascendental»— sigue siendo una parte de la «crítica de la razón pura», según indica Kant explícitamente en uno de los fragmentos (III, pág. 1). Al fin y al cabo, aunque «ciencia», la filosofía trascendental sigue siendo «una ciencia problemática» (VIII, 1), y la experiencia de la cual constituye la posibilidad, bien que una experiencia total, sigue estando basada en la «síntesis *a priori*»: la conciencia, dice Kant, es ciertamente el primer acto de la razón y en ella se funda últimamente toda experiencia, pero el segundo acto es la intuición y el tercero el conocimiento.

La imagen que se ha tenido de la filosofía de Kant ha variado con las épocas y ha dependido en buena parte del acento puesto sobre un determinado aspecto de ella. Los idealistas postkantianos prestaron menos atención a la teoría kantiana del conocimiento que a las posibilidades de una metafísica; por eso han sido considerados a veces tales sistemas —en particular el de Fichte— como una prolongación de las últimas meditaciones de Kant. Desde mediados del siglo XIX, en cambio, hubo la creciente tendencia a considerar a Kant primordialmente como un crítico del conocimiento; el neokantismo en sus diversas ramas destacó la labor gnoseológica de Kant, examinándola desde todos los puntos de vista y prolongándola en todas las direcciones. En las últimas décadas, en cambio, ha habido varios intentos de subrayar de nuevo los aspectos metafísicos y ontológicos del pensamiento kantiano. Uno de los primeros esfuerzos al respecto es el de Alfons Bilharz, (1836-1925), el cual señaló que hay —o «debe haber»— una ontología en la base del kantismo, y que la filosofía de Kant resultaría completa «si un concepto del ser,

al completarla, le hubiera prestado ayuda» (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, V, 4). Pero estos esfuerzos se han intensificado con las interpretaciones de Ortega, de Heidegger, de Gottfried Martin, de H. Heimsoeth, los cuales han procurado mostrar el carácter «abierto» de la filosofía kantiana y el hecho de que con frecuencia puede descubrirse tras la letra gnoseológica el espíritu metafísico. A estas interpretaciones se ha agregado últimamente la de Lucien Goldmann, quien bajo la influencia de Heidegger y de G. Lukács ha procurado demostrar que el punto de vista constructivo de Kant predomina sobre el punto de vista crítico, y que, en todo caso, hay en Kant una «visión trágica» que se compadece poco con las interpretaciones gnoseológicas neokantianas de su pensamiento. Es más que probable, por supuesto, que las interpretaciones de la filosofía de Kant no hayan llegado a su término.

Obras: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben*, 1747 *(Ideas para una verdadera estimación de las fuerzas vivas, y juicio de las pruebas de que Leibniz y otros mecanicistas se han servido en esta cuestión debatida)*. —*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmles oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt*, 1755 *(Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo o ensayo donde se trata de la constitución y del origen mecánico de todo el universo según principios newtonianos)*. —*Meditationum quarandam de igne succinta delineatio*, 1755 (tesis doctoral). *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755. —*Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus speciment I, continent monadologiam physicam*, 1756 —A estos escritos siguieron inmediatamente varios otros «escritos de invitación» a las lecciones, tales como los que tratan de la teoría de los vientos (1756), de la geografía física (1759), del movimiento y el reposo (1758), del optimismo (1759); a ellos pertenece asimismo el escrito: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762 *(La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas)*. —*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, 1762 *(El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios)*. —*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763 *(Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de cantidad negativa)*. —*Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1763 *(Investigaciones sobre la claridad de los principios de la teología y de la moral)*. —*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen*

und Erhabenen, 1764 *(Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime)*. —*Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766 *(Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica)*. —*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770. —Después del famoso «silencio de diez años» (interrumpido sólo por una reseña y anuncio de lecciones), siguió la *Kritik der reinen Vernunft [Critik der reinen Vernunft]*, 1781 *(Crítica de la razón pura*, cuya segunda edición, con modificaciones, apareció en 1787). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783 *(Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia)*. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürlicher Ansicht» *(Berliner Monatschrift*, noviembre de 1784: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita»). —Was ist Aufklärung? («¿Qué es la Ilustración?»). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 *(Fundamentación de la metafísica de las costumbres)*. —*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786 *(Principios metafísicos de la ciencia natural)*. —«Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte» («Presunto comienzo de la historia humana»). «Was heisst, sich im Denken orientieren?» («¿Qué significa orientarse en el pensamiento?»). —*De medicina corporis quae philosophorum est* («Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie» *(Teutschem Merkur*, enero de 1788: «Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía»). —*Kritik der praktischen Vernunft [Critik der praktischen Vernunft]*, 1788 *(Crítica de la razón práctica)*. —*Kritik der Urteilskraft [Critik der Urteilskraft]*, 1790 *(Crítica del juicio)*. —*Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, 1790 *(Sobre un descubrimiento, según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser hecha inútil por otra más antigua)*. —«Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» (*Berl. Monatsch*, septiembre de 1791: «Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea»). —*Welche sind die wirkliche Fortschritte, die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? (¿Cuáles son los verdaderos progresos que ha realizado la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?)* —*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793 *(La religión dentro de los límites de la mera razón)*. —«Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» («Sobre el tópico: Esto puede ser verdad en teoría, pero no lo es en la práctica»). —*Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurft*, 1795; nueva ed. mejorada, 1796 *(Para la paz perpetua)*. «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie» («Sobre un nuevo tono

distinguido en la filosofía»). —*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797, y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797, unidos bajo el título común de *Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres.* Partes I y II). —*Der Streit der Fakultäten*, 1798 *(La disputa de las Facultades)*. —*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798 *(Antropología en sentido pragmático)*. —*Logik*. —*Physische Geographie*. —*Padagogik*.

Las primeras ediciones de obras completas son las de G. Hartenstein, 10 vols., 1838-1839, y Karl Rosenkranz, 12 vols., 1838-1842 (ambas por orden sistemático, influido por el esquema hegeliano). Las ediciones hoy más usadas son: la de Felix Meiner; la de Ernst Cassirer (en colaboración con Cohen, Buchenau, O. Buek, A. Görland y B. Kellermann, 11 vols., 1912-1922, de los cuales el X contiene el libro de Cassirer sobre Kant), y la gran edición de la Königliche preussische Akademie der Wissenschaften, de Berlín, impulsada por Dilthey, 23 vols., 1902-1955; reimp., 1963 y siguientes: Obras (I-IX), Correspondencia (X-XIII), escritos póstumos (XIV-XXIII). Para las obras póstumas, véase también vol. XXII, 1938, ed. G. Lehmann, y vol. XXI, 1942, así como E. Adickes, *Kants Opus postumum*, 1920 *[Kantstudien*. Ergänzungshefte 50*]*. —*Opus postumum*, ed. A. Buchenau, I. Hälfte (Convolut I-VI), 1936.

Bibliografía en esp. sobre Kant (1930-1973) en *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), 9 (1974), 203-13.

Hay numerosas traducciones al esp. de escritos de Kant; indicamos a continuación algunas con nombres de traductor o traductores: las *Críticas y la Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Manuel García Morente); parte de la *Crítica de la razón pura* (José del Perojo); *Crítica de la razón pura y prolegómenos* (M. Fernández Núñez y J. López López); *Disertación de 1770* (Ramón Ceñal, S. J.); *Prolegómenos* (Julián Besteiro); *Crítica de la razón práctica* (J. Rovira Armengol, cuidada por Ansgar Klein); *Principios metafísicos de la ciencia natural* (E. Ovejero y Maury); *Antropología* (José Gaos); *«¿Qué significa orientarse en materia de pensamiento?»* (Hernán Zucchi); varios escritos *(«¿Qué es la Ilustración?», «Idea de una historia universal»*, etc.*)* bajo el título *Filosofía de la historia* (Eugenio Imaz); *Introducción a la teoría del Derecho* (F. González Vicen); *El conflicto de las Facultades* (Elsa Tabernig). —De algunas de las obras citadas hay asimismo otras traducciones; las hay asimismo de varios otros escritos; por ejemplo, el «Eberhard»: *Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura; Fundamentación para una metafísica de las costumbres; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; La paz perpetua; Lógica; La filosofía como sistema*.

Véase: O. Külpe, *Kant*, 1907 (trad. esp., 1929). —M. García Morente, *La filosofía de Kant*, 1917. —E. Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, 1918, trad. esp. 1948. —M. Heidegger, *K. y el problema de la metafísica*, 1929, trad. esp. 1954. —Sofia Vanni Rovighi, *Introducción al estudio de K.*, trad. esp. 1948. —Gottfried Martin, *K. Ontología y epistemología*, 1951, trad. esp. 1961. —S. Körner, *K.*, 1955 (trad. esp., *K.*, 1977). —P. F. Strawson, *Los límites del sentido*, 1966, trad. esp. 1976. —Roberto Torretti, *I. K.: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 1980[2]. —Fernando Montero Moliner, *El empirismo kantiano*, 1973. —Rafael Arrillaga Torrens, *K. y el idealismo trascendental*. —J. L. Villacañas Berlanga, *La formación de la crítica de la Razón Pura*, 1980.

KIERKEGAARD, SØREN [AABYE] (1813-1855), nac. en Copenhague, empezó en 1830 sus estudios de teología en la Universidad de la misma ciudad y los terminó en 1841 con su tesis de Maestro de Artes sobre el concepto de ironía.

Hacia 1835 Kierkegaard experimentó lo que llamó «un gran terremoto» —la sospecha de que la profunda melancolía de su padre, de la que el hijo se hizo a menudo reflejo, se debía a alguna profunda lacra moral, y que la Providencia había maldecido a toda la familia Kierkegaard—. Esta sospecha pareció confirmarse por la muerte en poco tiempo de todos los miembros de la familia con excepción del padre, del propio Søren y del hermano mayor de éste. Alejado de su padre, se reconcilió con éste al oírle la confesión de que cuando era muchacho había maldecido a Dios. En 1838 Kierkegaard experimentó una profunda experiencia religiosa, que lo condujo a intensificar su dedicación a los problemas religiosos. Importante en la vida de Kierkegaard fue el episodio de su amor por Regina Olsen, a quien conoció en 1837, cuando Regina tenía catorce años, y con qüien se comprometió, pero rompiendo con ella en 1841 por considerar que nunca podría llevarla al matrimonio sin revelarle «su secreto» —lo que iba a llamar «su cruz privada», *det Sarlige Kors*, y «la astilla en la carne», *Palen i Kjödet*—. A fines del mismo año de 1841 Kierkegaard fue a Berlín, donde escuchó las lecciones de Schelling. En 1841 publicó *O lo uno o lo otro*, obra compuesta como un mensaje cifrado a Regina —a la cual se sentía todavía de algún modo atado—. Sucedieron a dicha obra casi inmediatamente *La Repetición* y *Temor y Temblor*, ambos aparecidos a finales de 1843. Desde este momento no cesó la actividad literaria de Kierkegaard. Por un lado, emprendió una polémica contra el hegelianismo, que era objeto de constante comentario y discusión en Copenhague, y en cuyas sutilezas había sido introducido por el teólogo Hans Martensen en la Universidad. Según Kierkegaard, los teó-

logos hegelianos se ocupaban de lo universal, menospreciando lo individual, subjetivo y concreto. Las *Migajas filosóficas* (llamadas a veces *Fragmentos filosóficos*), *El concepto de la angustia* (ambos publicados en 1844) culminaron en el voluminoso ataque que figura en la *Apostilla a las Migajas filosóficas,* que apareció en 1846. Por otro lado, emprendió el mismo año de 1846 una agria campaña contra P. L. Moller, que había reseñado poco favorablemente sus *Estadios en el camino de la vida,* publicados en 1845 y en donde formuló claramente la doctrina de los tres niveles de conciencia, el estético, el ético y el religioso, a que nos referiremos luego. Kierkegaard salió vencedor de la polémica, pero fue también objeto de risa y ridículo. Jorobado y algo deforme —tenía una pierna más larga que la otra—, la figura física de Kierkegaard se convirtió en objeto de comentario callejero. Finalmente, había comenzado ya en 1843 a publicar una serie de *Discursos edificantes* que continuó con los *Discursos cristianos* (1848), *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1849) y otros trabajos similares en los cuales atacó violentamente a la Iglesia luterana danesa oficial y sus representantes, presentándolos como una especie de «cristianismo diluido». Después de una nueva experiencia religiosa, en 1848, que lo llevó a considerarse el elegido de Dios para defender la fe, si era preciso pagando el precio del ridículo y del martirio, Kierkegaard atacó con más violencia que nunca «la cristiandad» en nombre del «cristianismo». Los ataques de Kierkegaard se hicieron especialmente virulentos cuando, al fallecer el obispo Mynster, el antiguo maestro de Kierkegaard Hans Martensen alabó al fallecido. Especialmente importantes son en este respecto los artículos publicados en *La Patria (Faedrelandet)* y los cuadernos de *El Instante* (llamado también *El Momento: Øjebliket*), de mayo a septiembre de 1855; el N.° 10 de dichos *Cuadernos* estaba ya preparado y a punto de salir cuando Kierkegaard sufrió un ataque de parálisis y falleció en el hospital.

El espacio dedicado a una biografía de Kierkegaard en cualquier exposición del pensamiento de este filósofo no es espacio perdido: la biografía de Kierkegaard es parte integrante de la filosofía de Kierkegaard, como para el propio Kierkegaard la biografía de cualquier filósofo. Para una adecuada exposición de la filosofía de Kierkegaard habría que considerar juntamente la biografía, el contenido esencial de las obras por él publicadas —en muchos casos bajo distintos pseudónimos— y el *Diario* que escribió durante muchos años. Aquí no podremos hacer sino esquematizar algunas de las ideas de Kierkegaard y pedir al lector que tenga en cuenta, por lo menos implícitamente, el trasfondo biográfico de estas ideas. Por lo demás, nos referiremos principalmente a las ideas filosóficas, aun cuando estas

ideas están sumidas en la mayor parte de los casos en lo que puede llamarse «pensamiento religioso» más bien que filosofía.

Característico del pensamiento de Kierkegaard ya desde el principio fue la oposición al sistema y la hostilidad a las fórmulas —bien que, paradójicamente, y como sucede con frecuencia en este tipo de pensadores, su influencia se haya ejercido sobre todo por medio de ciertas bien remachadas fórmulas—. Así, por ejemplo, la fórmula de los «tres estadios»: el estético, el ético y el religioso. O bien la fórmula —que parece por lo demás incompatible con la anterior— de «o lo uno o lo otro». O la fórmula: «contra la filosofía especulativa, la filosofía existencial», etc., etc. Sin embargo, Kierkegaard podría alegar que lo que aparece como una fórmula es el resultado del movimiento mismo de la existencia, la expresión de la subjetividad. Por tanto, que tal pensamiento haya influido sobre todo a través de ciertas fórmulas no significa que consista en éstas. En todo caso, las fórmulas deben usarse sólo como señales que indican el camino a seguir.

Los «tres estadios» de que hemos hablado se hallan en diferente medida en las obras de Kierkegaard, las cuales han sido inclusive «clasificadas» de acuerdo con su mayor o menor tendencia a subrayar uno de los «estadios»: el estético al principio; el ético, luego; el religioso, finalmente. Cada uno de los estadios es un modo de ser de la existencia humana —un modo de ser, además, «elegido» por el sujeto y al cual el sujeto «se compromete»—. Como el estadio ético parece la negación del estético, y el religioso la negación del ético, puede pensarse que nos encontramos ante una tríada de carácter hegeliano regida por leyes dialécticas. Ahora bien, aun cuando en su oposición al hegelianismo Kierkegaard haya absorbido más de éste de lo que él mismo creyó, debe reconocerse que la tríada en cuestión es dialéctica en un sentido no idéntico al hegeliano. Por un lado, se trata de elección y no de determinación racional. Por otro lado, no hay síntesis en el sentido hegeliano. Los tres estadios, ha escrito Kierkegaard en su *Apostilla,* «no se distinguen entre sí abstractamente, como lo inmediato, lo mediato y la síntesis de ambos, sino más bien concretamente, en determinaciones existenciales, como disfrute-perdición; acción-triunfo; sufrimiento». Además, en los estadios se dan alternativas: la alternativa entre lo estético y lo ético en las primeras obras; la alternativa entre lo ético y lo religioso, o entre lo estético-ético y lo religioso, en las últimas obras. Por tanto, si hay alguna «ley» que rige las relaciones entre los tres estadios es la ley de la alternativa: o lo uno o lo otro. Es una alternativa existencial y no racional en cuanto que tiene lugar en la vida concreta. Es también una alternativa que exige un «salto». Nos referimos a éste luego, al hablar del «paso» de lo

ético a lo religioso, donde el «o lo uno o lo otro» se manifiesta con vigor máximo. Por el momento destacaremos el aspecto existencial de toda fórmula y todo concepto en Kierkegaard.

Este aspecto existencial aparece vívidamente cuando se considera que para Kierkegaard la existencia no depende de la esencia, como si la primera fuese una especificación de la segunda. La esencia es ideal; por eso es pensable y definible. La existencia no es ideal, sino real; por eso es indefinible y, en alguna medida, no pensable. Si la existencia fuese definible, no sería existencia, sino esencia. Contra lo que Hegel afirmaba no hay equivalencia entre el ser y la razón, la realidad y el pensamiento. La verdad no es el «puro pensamiento»: la verdad es la subjetividad. Esta subjetividad ha sido descrita por Kierkegaard de muy diversas maneras. La más reiterada es la que consiste en destacar en la verdad como existencia subjetiva los motivos de la desesperación, la angustia, el temor y el temblor, la vivencia del pecado, la conciencia de la propia nihilidad, el carácter completamente concreto, «instantáneo» e histórico, etc., etc. El hombre puede muy bien tratar de descartar estos motivos, objetivarlos y explicarlos, pero lo que hace entonces es, en rigor, huir de sí mismo, tratando, a la manera pascaliana, de «distraerse». En este sentido, el conocimiento —el conocimiento en tanto que ensayo de objetivación— es una «distracción». Es común y frecuente que el hombre se oculte a sí mismo en la persecución de la felicidad, en la complacencia en lo estético, y hasta en la «buena conciencia» de lo ético. Es no menos común y frecuente que el hombre trate de evitar toda «decisión» o bien equipare la decisión a una elección de bienes o de cosas. Pero la decisión, si es una elección, lo es de sí mismo. En esta elección no se resuelven problemas, sino que se afrontan paradojas. Los problemas pueden resolverse mediante «síntesis» al modo hegeliano; las paradojas solamente pueden afrontarse mediante la elección irremediable de «lo uno o lo otro». Cuando el hombre procede de este modo, la filosofía no es una especulación, sino que es un modo de ser incluido en el propio sujeto.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Kierkegaard no se interesaba realmente en sustituir la ontología de Hegel por otra «ontología», como han hecho algunos de los filósofos llamados «existencialistas». El problema capital de Kierkegaard —si puede seguir hablándose de problema— es de carácter religioso, y específicamente de carácter cristiano. Su oposición a la Iglesia oficial es la oposición de la vivencia polémica del cristianismo contra el simple «pensamiento cristiano». Esta vivencia es la vivencia —y certidumbre— de la fe. Es una certidumbre muy peculiar, porque corresponde a una incertidumbre objetiva. Se halla, además, y so-

bre todo, suspendida de una paradoja, que es *la* paradoja por excelencia: la paradoja del cristianismo. Se trata de un absurdo. En efecto, la realidad de la subjetividad consiste en su finitud. Pero esta realidad depende de una infinitud que, como tal, parece puramente «esencial»: la infinitud de Dios. Cómo conciliar las dos es la gran paradoja. Para afrontarla es menester «suspender lo ético» y entregarse por completo a lo religioso, es decir, a lo «existencial». Ahora bien, semejante entrega no engendra la tranquilidad, sino lo contrario. La eternidad e infinitud de Dios es a la vez absolutamente real y absolutamente incomprensible. Por eso no se puede propiamente «hablar de Dios», es decir, formular una teología. La teología es una objetivación de Dios, como la dialéctica es una objetivación del mundo. Debe cambiar, pues, el mismo lenguaje que el hombre emplea. Lo que se impone no es la razón, sino el ruego, y hasta la imprecación. La filosofía habla por boca de Job. Entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: un abismo. Por otro lado, nada hay más cercano al hombre que Dios —el Dios cristiano, se entiende, el Dios que se ha hecho Hombre—. Esta es la «paradoja absoluta»: la de un Dios encarnado en la historia y que sobrepasa siempre a la historia.

Es difícil en este respecto llegar a conclusiones definitivas sobre la actitud de Kierkegaard. En sus textos, incluyendo los de fines de su vida, se hallan pasajes que parecen dar a entender que hay un modo de salvar la gran paradoja del cristianismo. Por ejemplo, en la elección del «momento» y del «instante» el hombre elige a la vez la eternidad, ya que ésta es repetición, no en el sentido de la reminiscencia platónica, sino en el sentido de una especie de eternización del instante. Por otro lado, encontramos otros pasajes en los cuales se rechaza toda mediación, en los que parece reconocer que ser cristiano es imposible para el hombre —el cual no puede ser hombre si no es cristiano—. Pues Dios es absurdo, y el cristianismo es absurdo, y, sin embargo, no hay realidad fuera de este absurdo. Si se quiere abrazar la realidad hay, pues, que abrazar el absurdo y seguir el camino del sufrimiento en vez de seguir el camino de los que objetivan el sufrimiento —de «los demás»—. Pues sólo el primero es, según Kierkegaard, *«el* camino»; el segundo no es propiamente un camino, pues se limita a «dar vueltas alrededor».

La influencia de Kierkegaard ha sido muy grande en el existencialismo contemporáneo, por lo menos en ciertas formas del mismo. Se ha hablado asimismo de la influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, pero aunque éste habló muy a menudo de Kierkegaard y lo llamó «el hermano Kierkegaard», lo cierto es que los temas específicamente unamunianos fueron desarrollados por Unamuno antes de su «encuentro

con Kierkegaard». Kierkegaard ha influido grandemente sobre la teología dialéctica y la llamada «teología de la crisis». Es asimismo importante la influencia de Kierkegaard sobre el *Sein und Zeit*, de Heidegger.

Edición de obras: *Samlede Vaerker*, 14 volúmenes [con vol. 15 de Índices], 1901-1906, ed. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, 2.ª ed., 1920-1931. Nueva ed., 1962-1964, ed. N. Thulstrup.

Hay numerosas traducciones al esp. de obras de K.; algunas de estas trads. lo son de partes de obras mayores («Diapsalmata»; «Diario del Seductor»), otras lo son de obras enteras *(El concepto de la angustia)*. No todas las trads. al esp. lo son directamente del danés; muchas son del alemán, y otras del francés o del italiano. La Editorial Guadarrama (Madrid) comenzó la publicación de una traducción del danés de *Obras y papeles de S. K.* en 1961.

Véase: Theodor Haeckner, *K.*, 1937 (trad. esp.: *K.*, 1948). —Íd., íd., *La joroba de K.*, 1947, trad. esp. 1948. —Harald Hoffding, *K.*, 1892, trad. esp. 1949². —León Chestov, *K. y la filosofía existencial*, 1936, trad. esp. 1948. —Régis Jolivet, *Introducción a K.*, 1946, trad. esp. 1950. —A. Rivero Astengo, *K., el buscador de Dios*, 1949. —James Collins, *El pensamiento de K.*, 1953, trad. esp., 1958. —J. Wahl, *K.* (trad. esp., 1956, en la serie «Filósofos», X, dirigida por V. Fatone).

KRAUSE, KARL CHRISTIAN FRIEDRICH (1781-1832), nac. en Eisenberg (Sajonia-Altenburg), estudió en la Universidad de Jena, cuando profesaban allí Fichte y Schelling. En 1802 obtuvo su «habilitación» en Jena; entre 1805 y 1814 enseñó en calidad de maestro en la Escuela de Ingenieros de Dresden. En 1814 obtuvo una nueva «habilitación» en Berlín, y en 1824 una en Gottinga. Sin embargo, ni en Berlín ni en Gottinga ni en Munich, adonde se trasladó en 1831, pudo conseguir Krause ningún nombramiento universitario. Se ha hecho observar que a pesar de sus constantes dificultades para ganarse el sustento para sí y para su numerosa familia, Krause no se desanimó nunca en sus trabajos filosóficos. Penetrado como lo estaba de la verdad de sus ideas, parecía tanto más empeñado en elaborarlas y difundirlas cuanto mayores eran las amarguras y los fracasos. Los esfuerzos filosóficos de Krause tuvieron su recompensa: grupos de muy fieles discípulos suyos se formaron en Bélgica, Holanda y, sobre todo, en España.

La filosofía de Krause, casi siempre presentada en forma muy abstrusa y en una complicada terminología, aspiraba a ser la auténtica continuación del pensamiento de Kant contra lo que el autor consideraba las falsas interpretaciones de Fichte, Schelling y Hegel. Según Krause, el pensar procede de dos modos: primero, subjetiva o analíticamente; luego, objetiva o sintéticamente. El pun-

to de partida analítico consiste en un examen de los procesos subjetivos, entendiendo éstos como procesos propios del sujeto cognoscente en cuanto cognoscente. En estos procesos se produce la «objetivación» o transformación de lo dado en «objeto de conocimiento». Pero la objetivación requiere un ente objetivante. Éste no puede ser el simple yo psicológico; tiene que ser un yo más fundamental, un proto-yo *(Ur-Ich)* que es la unidad última de todo lo subjetivo, incluyendo lo corporal y lo intelectual. El proto-yo, sin embargo, no se basta a sí mismo; sus elementos componentes, el cuerpo y el intelecto, son esencias finitas que forman parte respectivamente de la Naturaleza y del Espíritu. Aunque estas esencias están a su vez fundadas en una esencia unitaria y originaria que los abarca, esta esencia sigue siendo finita e in-fundada. Debe, por tanto, buscarse su fundamentación en una esencia más básica y originaria. Esta esencia es un puro *Wesen*, un ser esencial infinito, capaz de abarcar elementos diversos y contrarios: es lo Absoluto o Dios.

El punto de partida subjetivo o analítico conduce, pues, a un pensar objetivo o sintético. La ciencia que lleva a cabo este pensar lo Absoluto es la ciencia fundamental, base de todo conocimiento. El pensar objetivo o sintético recorre el mismo camino que el pensar subjetivo o analítico, pero en sentido inverso: lleva del Ser Absoluto al hombre. Por ello comienza con una teoría de la proto-esencia *(Urwesen)*, continúa con una ciencia de la razón, pasa a una ciencia de la Naturaleza y desemboca en una ciencia de la esencia unificada. Esta última es una ciencia del hombre en cuanto humanidad. La posibilidad de ir del sujeto hasta Dios y de Dios hasta el sujeto llevó a Krause a pensar que hay una estrecha relación entre Dios y el mundo por un lado y entre el mundo y Dios por el otro. Esta relación no es, sin embargo, para Krause una relación en la cual un término absorba al otro. Por eso Krause rechaza que su doctrina pueda ser calificada de «panteísmo». En todo caso, lo que defiende es lo que llama un «panenteísmo», es decir, una doctrina que, lejos de identificar el mundo y Dios (o viceversa), afirma la realidad del mundo como mundo-en-Dios. La comunidad entre Dios y el mundo es la comunidad de las esencias, las cuales no se reducen por ello a una esencia única; de lo que se trata no es de reducir, sino de integrar.

Importante en el pensamiento de Krause es la idea de la unidad del Espíritu y la Naturaleza en la Humanidad. Ésta se compone de un conjunto de seres que se influyen mutuamente y que se vinculan a Dios, unidad suprema. Las formas de la Humanidad, y principalmente los distintos períodos históricos por los cuales ésta ha pasado, son diferentes grados de ascensión hacia Dios, que encuentra su punto culminante en la «Humanidad racional», en la pu-

ra gravitación hacia el supremo Bien. Krause aplica sobre todo su pensamiento fundamental metafísico a la ética y a la filosofía del Derecho. Rechazando decididamente la teoría absolutista del Estado tal como es sustentada por el hegelianismo, Krause acentúa la importancia de las asociaciones llamadas de finalidad universal, como la familia o la nación, frente a las asociaciones limitadas, como la Iglesia o el Estado. Estas últimas realizan, en verdad, la moral y el Derecho, pero no constituyen más que su instrumento; el verdadero fundamento de la moralidad se encuentra en las primeras y por eso el ideal de la Humanidad no es el dominio de un Estado sobre los restantes, sino la federación de las asociaciones universales sin sacrificio de su peculiaridad. De este modo se llega, por una serie de gradaciones en el proceso federativo, a una federación mundial, al ideal de una Humanidad unida que proporcione a cada uno de sus miembros la participación en la razón suprema y en el Bien.

Obras: *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideal des Rechts*. Parte I, 1803 *(Fundamentos del Derecho natural, o compendio filosófico del ideal del Derecho)*. —*Grundriss der historischen Logik*, 1803 *(Compendio de la lógica histórica)*. —*Entwurf des Systems der Philosophie*, I, 1804 *(Bosquejo del sistema de la filosofía)*. —*System der Sittenlehre, I. Wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre*, 1810 *(Sistema de moral. I. Fundamento científico de la moral)*. —*Das Urbild der Menschheit*, 1811 *(El ideal de la Humanidad)*. —*Abriss des Systems der Philosophie*, I, 1825 *(Bosquejo del sistema de la filosofía)*. —*Abriss des Systems der Logik*, 1825, 2.ª ed., 1828 *(Bosquejo del sistema de la lógica)*. —*Abriss des Systems des Rechtes oder des Naturrechtes*, 1828 *(Bosquejo del sistema del Derecho o del Derecho natural)*. —*Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828 *(Lecciones sobre el sistema de la filosofía)*. —*Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829, 2.ª ed., 1868 *(Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia)*.

Después de la muerte de Krause se publicaron muchos de los escritos inéditos, quedando todavía ahora material sin publicarse. De lo publicado, mencionamos: *Die absolute Religionsphilosophie*, 1834 *(La filosofía absoluta de la religión)*. —*Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, als erste Einleitung in die Wissenschaft*, 1836 *(La doctrina del conocer y del conocimiento como primera introducción a la ciencia)*. —*Abriss der Aesthetik*, 1837 *(Bosquejo de estética)*. —*Geist der Geschichte der Menschheit*, 1843 *(Espíritu de la historia de la Humanidad)*. —*Vorlesungen über psychische Anthropologie*, 1848 *(Lecciones sobre antropología psíquica)*. —*Das System der Rechtsphilosophie*, 1874 *(El sistema de la filosofía del Derecho.*

—*Vorlesungen über Aesthetik*, 1882. —*Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1884 (*Introducción a la doctrina de la ciencia*). —*Vorlesungen über synthetische Logik*, 1884 (*Lecciones sobre la lógica sintética*). —*Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte*, 1885 (*Lecciones sobre la filosofía aplicàda de la historia*). —*Reine allgemeine Vernunftwissenschaft*, 1885 (*Ciencia pura y general de la razón*). —*Abriss des Systems der Philosophie*, 1886 (*Bosquejo del sistema de la filosofía*). —*System der Sittenlehre*, 1886 (*Sistema de moral*). —*Philosophische Abhandlungen*, 1889 (*Artículos filosóficos*). —*Anschauungen und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens*, 2 vols., 1890-1902 (*Intuiciones y bosquejos para la educación superior de la vida humana*). —*Anfangsgründe der Erkenntnislehre*, 1892 (*Principios de la doctrina del conocimiento*). —*Der Menschheitsbund*, 1900 (*La unión de la Humanidad*).

Sanz del Río tradujo (y refundió en parte) obras de Krause; cfr. especialmente el *Ideal de la Humanidad*. Otras traducciones: *Sistema de filosofía. Metafísica*, 1880 (por Sanz del Río); *Compendio de estética*, 1883 (por F. Giner de los Ríos); *Los mandamientos de la Humanidad*, 1875 (por Alejo García Moreno). Véase: G. Funke, T. Rodríguez de Lecea *et al.*, *Reivindicación de K.*, 1982.

KRIPKE, SAUL A., nac. (1941) en Omaha, Nebraska, ha sido profesor (hasta 1976) en «Rockefeller University», de Nueva York. Desde 1977 es «James Mc-cosh Professor» en la Universidad de Princeton. Se debe a Kripke una elaboración de la semántica que ha llevado a un nuevo examen de la noción de esencia y a un reforzamiento de las tendencias esencialistas. La semántica de Kripke hace abundante uso de nociones modales y trata de examinar desde nuevos puntos de vista conceptos como los de certidumbre, necesidad, posibilidad, etc. Un concepto básico en la semántica de Kripke es el de «designador rígido»: un designador rígido en cualquier mundo posible designa, según Kripke, el mismo objeto, a diferencia de lo que ocurre con un designador «no rígido» o «accidental». Un designador rígido de una (entidad) necesariamente existente es un designador «fuertemente rígido». Según Kripke, los nombres son designadores rígidos. Ello incluye nombres propios. Esta y otras nociones han conducido a Kripke a concepciones distintas de la mayor parte de las que ha encontrado vigentes sobre lo que debe entenderse por enunciados *a priori*, sobre las relaciones entre *a priori*, *a posteriori*, analítico y sintético, sobre los conceptos de necesidad, identidad y propiedad. Una de las consecuencias más destacadas, y discutidas, de la semántica de Kripke ha sido su oposición a la teoría de la identidad «cuerpo-mente», o teoría de la identidad psicofísica en sus va-

rias formas. Kripke ha negado que una persona sea idéntica a su cuerpo, que haya paralelismo entre un proceso mental y un estado o acontecimiento físico (cerebral) y que todo tipo de estado físico (mental) sea idéntico a algún correspondiente estado físico (cerebral). Kripke arguye que si un cuerpo persiste (en su estado de cadáver) sin acontecimientos mentales, ello prueba que no hay identidad psicofísica.

Trabajos: «A Completeness Theory in Modal Logic», *Journal of Symbolic Logic*, 24 (1959), 1-14. —«Semantical Considerations on Modal Logic», *Acta Philosophica Fennica*, 16 (1963), 83-94. —«Semantical Analysis of Modal Logik I», *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 3 (1963), 67-69. —«Identity and Necessity», en M. K. Munitz, ed., *Identity and Individuation*, 1971. —«Naming and Necessity», en Donald Davidson y Gilbert Harman, eds., *Semantics of Natural Language*, 2.ª ed., 1972, traducción esp.: *Identidad y necesidad*, 1982. —«Is There a Problem about Substitutional Quantification?», en Gareth Evans y John McDowell, eds. *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, 1976, págs. 325-419.

Véase Jaime Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y K.*, 1984.

KUHN, THOMAS S., nac. (1922) en Cincinnati, Ohio (EE. UU.), profesor en la Universidad de Princeton, ha sido uno de los principales protagonistas de lo que Dudley Shapere ha llamado «la nueva filosofía de la ciencia». Kuhn reconoce muchos antecedentes de su trabajo; no sólo las investigaciones históricas de Koyré, Meyerson, Hélène Metzger, Anneliese Maier, las inspiraciones de James B. Conant, los trabajos de Jean Piaget, de Benjamin Whorf, de Ludwik Fleck y otros, sino también algunos análisis filosóficos de Quine. Al revés de quienes han pensado que la filosofía de la ciencia es básicamente una reconstrucción lógica de teorías científicas, Kuhn ha considerado que el estudio histórico de la ciencia —estudio que requiere a la vez la habilidad del historiador y el conocimiento del científico— es indispensable para entender no sólo cómo se han desarrollado las teorías científicas, sino asimismo por qué en ciertos momentos determinadas teorías han sido aceptadas en vez de otras y han sido, por tanto, justificadas y validadas. Kuhn ha cualificado y refinado sus ideas en varias ocasiones, al punto que ninguna versión de ellas puede ser muy exacta. En su versión original, o acaso más primitiva, las ideas de Kuhn se centran en torno a la división entre la «ciencia normal» y lo que podría llamarse «ciencia anormal». Ciencia normal es la elaborada por una comunidad científica y la que sirve de base para los subsecuentes desarrollos. La ciencia normal se basa en un paradigma, del cual se

derivan reglas —aunque, como indica Kuhn, los paradigmas pueden guiar la investigación inclusive en ausencia de reglas—. Una vez establecido un paradigma, la investigación procede en una forma similar a la solución de «acertijos»; los fundamentos mismos del paradigma no son objeto de duda. Si se descubren, como ocurre a menudo, anomalías, se las pone de lado como cuestiones relativamente enojosas que se resolverán oportunamente. Sólo cuando se multiplican las anomalías en tal forma que o no puede seguir dejándoselas de lado, o no se puede dar una explicación de ellas en los términos teóricos «normales», se produce un desquiciamiento del paradigma, el cual es sustituido por otro. Tiene lugar entonces un «desplazamiento», similar al que se observa en el campo de la percepción cuando, de acuerdo con la *Gestaltpsychologie*, se ve, como súbitamente, una figura distinta de la hasta entonces observada. Los mismos hechos son vistos desde un punto de vista distinto, esto es, dentro de otro paradigma. En esta crisis de fundamentos consisten las revoluciones científicas, que son cambios en la visión del mundo invisibles inclusive por los propios científicos que los llevan a cabo.

La resonancia que han alcanzado la ideas de Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas se debe a que abarcan un campo muy amplio que va desde la lógica del descubrimiento científico a la psicología (y sociología) de la producción científica. Se debe asimismo a que sus conceptos básicos son lo bastante flexibles para admitir muy diversas interpretaciones. Así, puede considerarse que los cambios de paradigmas tienen lugar súbitamente, ya que en algún momento tiene que producirse el «desplazamiento» de visión antes indicado. Por otro lado, es indudable que la formación de un nuevo paradigma puede llevar mucho tiempo y que pueden coexistir inclusive dos o hasta más paradigmas. Las anomalías pueden interpretarse como falsaciones de teorías científicas, pero a la vez pueden considerarse como condiciones para la aparición de una nueva teoría. El paradigma puede ser estudiado como una estructura lógica o como una serie de supuestos que son condiciones para la posibilidad de la investigación científica. Kuhn ha tendido a rechazar toda interpretación extrema de sus ideas. Por una parte, ha rechazado todo reconstruccionismo y hasta todo falsacionismo ingenuos. Por otra parte, se ha manifestado remiso a admitir que su teoría sobre la estructura y la historia de las teorías científicas es una manifestación de historicismo, de psicologismo o de sociologismo. Si un paradigma difiere fundamentalmente de otro, y específicamente si un paradigma nuevo difiere fundamentalmente del viejo paradigma que, a través de la crisis, ha llegado a sustituir, parece que ha de concluirse que

los paradigmas son completamente incomparables entre sí. Sin embargo, esta incomparabilidad haría difícil, si no imposible, ninguna historia de la ciencia, que es justamente lo que Kuhn trata de hacer. Más aún: conduciría a un irracionalismo y relativismo que Kuhn rechaza terminantemente. El trabajo de Kuhn va encaminado, pues, a desarrollar, por medio de descripción y análisis histórico, una teoría de la racionalidad dentro de la cual puedan acaso explicarse las nociones de paradigma y de cambio de paradigma, incluyendo todo cambio radical o revolucionario.

Obras: *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, 1957. —*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962 (publicado asimismo como vol. II, N.º 2, de la *International Encyclopedia of Unified Science)*, 2.ª ed., con un «Postscript», 1970 (trad. esp.: *La estructura de las revoluciones científicas*, 1972). *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 1977 [colección de artículos incluyendo dos hasta entonces inéditos]. (trad. esp. 1983). —*Segundos pensamientos sobre paradigmas* (trad. esp. 1978). —*Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912*, 1978 (trad. esp. 1980: *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica)*.

Entre los artículos y ensayos de Kuhn figuran: «The Function of Measurement in Modern Physical Science», *Isis*, 52 (1962), 161-93. —«The Function of Dogma in Scientific Research», en A. C. Crombie, ed., *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social, and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention from Antiquity to the Present*, 1963, págs. 348-69. —«A Function for Thought Experiments», en Cohen y Taton, eds., *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. 2: *L'aventure de l'esprit*, 1964, págs. 307-34. —«Logic of Discovery or Psychology of Research?» y «Reflections on my Critics», en J. W. N. Watkins, S. E. Toulmin *et al.*, *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos y Alan Musgrave, 1970, págs. 1-23 y 231-78 (trad. esp.: *La crítica y el desarrollo del conocimiento científico*, 1975, con introducción de Javier Muguerza). —«Second Thoughts on Paradigms», en P. Suppe, ed., *The Structure of Scientific Theory*, 1970. —«Notes on Lakatos», en R. Buck y R. Cohen, eds., vol. 8 de *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1971, págs. 137-46.

L

LACAN, JACQUES (1901-1981), nac. en París, profesor en la «École pratique des Hautes Études», ha introducido en la psiquiatría y en la interpretación de Freud la revolución estructuralista llevada a cabo en el dominio de la antropología, por Lévi-Strauss. Entre los hombres que suelen mencionarse como representantes del estructuralismo francés, Lacan es, junto con Lévi-Strauss y Roland Barthes, uno de los que más decididamente se confiesan estructuralistas, a diferencia de Althusser y Foucault, que expresaron reservas sobre el indicado movimiento. En todo caso, Lacan ha hecho en su propio campo algo similar a lo que los demás autores mencionados han hecho cada uno en el suyo: desubjetivizar el sujeto, dejar vacío el lugar que en muchos pensadores ocupa el sujeto para insertar una estructura o un conjunto de estructuras. Dentro del psicoanálisis freudiano, Lacan representa una posición opuesta a las tesis «ortodoxas», y ello no sólo respecto a la teoría, sino también a la práctica. La llamada «Escuela freudiana de París», capitaneada por Lacan, fue el resultado de un intento de «nueva lectura» y «nuevo uso» de Freud. Lacan introdujo sus ideas en escritos varios, a partir de 1945, y en conferencias, así como, y sobre todo, en sus «seminarios», que sólo han empezado a publicarse mucho más tarde. Aunque en importantes respectos Lacan ha seguido ideas de Lévi-Strauss, su pensamiento se ha desarrollado —o desarrollado también— independientemente, coincidiendo oportunamente con el de Lévi-Strauss. Lacan consideró que Freud había visto bien que «la forma del lenguaje constituye la ley de la cultura». En alguna forma el hombre, y el paciente, se revelan en el lenguaje, pero no como si el lenguaje ocultara simplemente un «yo» o un sujeto». Lacan se opuso a la idea del sujeto como una realidad individual centrada en sí misma. Marx y Freud habían, cada uno por su lado, desmantelado este mito. Lo hizo asimismo Sartre en su primera idea de la conciencia perfectamente translúcida, pero luego Sartre, a despecho de su oposición al psicoanálisis clásico, sucumbió al mismo tipo de «egología» que caracteriza este psicoanálisis. El siquiatra se propone

tratar al paciente y lo hace mediante técnicas lingüísticas. La razón principal de ello es que el sujeto está articulado en estructuras similares a las estructuras del lenguaje. El análisis del habla del sujeto revela que el «sujeto» se halla descentrado entre dos niveles. Por un lado, hay el nivel consciente: el lenguaje de la «cultura». Por otro lado, hay un nivel inconsciente: el lenguaje del «deseo». Formalmente, o estructuralmente, el lenguaje del inconsciente está constituido por conjuntos o series de significantes organizados en forma metonínicas y metafóricas. Los complejos hilos que ligan el nivel consciente con el inconsciente están asimismo organizados estructuralmente según un modelo lingüístico. Este modelo permite analizar las formaciones inconscientes (como los sueños, los «errores») que había ya estudiado Freud. Ahora bien, el descentramiento del sujeto se manifiesta en que, contra lo que afirman los psicoanalistas tradicionales, el sujeto del nivel consciente no es ni más ni menos sujeto que el del nivel inconsciente. Como Lacan afirmó: «Pienso donde no estoy por el pensamiento; por tanto, soy donde no pienso».

El lenguaje del inconsciente es, en rigor, el lenguaje del otro, con el cual el «sujeto» empieza por identificarse en lo que Lacan ha llamado «el estadio del espejo». El ego cree que se «llama» a sí mismo (se nombra a sí mismo al hablar) y que es, por tanto, un ego cuando, en puridad, se está refiriendo al otro. Lacan escribió a este efecto que «el supuesto jubilatorio de la imagen especular... manifiesta en una situación ejemplar la matriz simbólica donde el Yo se precipita en una forma primordial antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro antes de que el lenguaje le restituya su función de sujeto en lo universal». El ego no entra en sí mismo por la razón de que hay una estructura que se le impone y que le dicta no sólo su conducta, sino también su lenguaje —o que le dicta, con el lenguaje, su conducta—. La tarea del psicoanálisis lacaniano consiste en restituir el ego (el sujeto), y la propia sociedad, a sus orígenes y raíces. Pero con el fin de llevar a cabo esta tarea es menester descifrar las complejas tramas de significantes del inconsciente, significantes que no se asocian en formas lógicas.

El carácter estructuralista del pensamiento de Lacan se manifiesta en una conceptuación según la cual las nociones de condensación, metáfora sustitución y sincronía aparecen juntas y en contraposición con las nociones de desplazamiento, metonimia, combinación y diacronía. El fondo del programa de Lacan está expresado en la aplicación de la distinción entre significante y significado, y en el predominio otorgado a los complejos de significantes dentro de la comprensión estructural del sujeto, que queda dividido o escindido entre el incons-

ciente y el habla consciente por la cual trata vanamente de constituirse en un «yo».

La tesis doctoral de L. fue: *De la psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), reimp. junto con *Premiers écrits sur la paranoïa,* 1975. Antes del tomo de sus *Écrits* (cf. *infra*), L. publicó varios trabajos, entre los que mencionamos: «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle que'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», *Revue française de psychanalyse,* 13 (1949), 449-55 (trabajo procedente de una comunicación presentada en 1936). —«Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *La Psychanalyse,* 1 (1956), 81-116 (es el llamado «Rapport de Rome»). —La Psychanalyse et son enseignement», *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 51, N.º 2 (1957), 65-101. —«L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *La Psychanalyse,* 3 (1957), 47-81. —«La direction de la cure et les principes de son pouvoir», *La Psychanalyse,* 6 (1961), 149-296.

Estos y otros escritos de L., con textos procedentes de su «Séminaire», se publicaron en *Écrits,* 1966 (textos de 1937-1966). Hay otro vol. de «Textes non assimilés aux 'Écrits' (1953-1969)», 1970. Trad. esp. de *Écrits* con el título: *Lectura estructuralista de Freud,* 1971, 2.ª ed., 1972.

Se han publicado las lecciones del «Séminaire» de L. en la «École Pratique des Hautes Études»; XI (1964), 1973, ed. Jacques-Alain Miller; I (1953-1954), 1975, ed. Miller, trad. esp. 1981; XX (1972-1973), 1975, ed. Miller. Hay trad. esp. de «Actas de la Escuela Freudiana de París». VII Congreso, Roma, 1974, 1980.

Véase: Anika Rifflet-Lemaire, *J. L.,* 1970 (trad. esp.: *L.,* 1971). —Oscar Masotta, *Introducción a la lectura de J. L.,* 1970 (trad. esp. rev. por el autor). —Jean-Luc Nancy y Philipe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra (Una lectura de L.)* (trad. esp., 1982).

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1646-1716), nac. en Leipzig, donde estudió y presentó, en 1663, su tesis *De principio individui.* De 1663 a 1667 estudió matemáticas en la Universidad de Jena y jurisprudencia en la de Altdorf. Poco después entró al servicio del Elector de Maguncia y fue enviado, en 1672, a París con una misión diplomática. En 1673 visitó Inglaterra y poco después regresó a París, donde residió hasta 1676. Luego fue a Alemania, siendo nombrado bibliotecario de la corte del duque de Hannover, y encargándose de la redacción de la historia de la familia Brunswick. En 1682 fundó las *Acta Eruditorum* y en 1700 fue nombrado primer presidente de la Sociedad de Ciencias de Berlín —la posterior *Preussische Akademie der Wissenschaften.*

Desde muy joven Leibniz manifestó gran interés por todas las ciencias, por la historia y por las cuestiones políticas y religiosas. A

su conocimiento de la escolástica, especialmente de la «escolástica moderna» (Suárez y otros), unió el de la ciencia y de la filosofía modernas, interesándose grandemente por el pensamiento de Francis Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, Galileo, Huygens y otros. Leibniz mantuvo relación personal con no pocos autores a quienes encontró durante sus viajes (Boyle en Inglaterra; Malebranche y Arnauld en París; Spinoza en Holanda, etc.) y mantuvo correspondencia con ellos y con muchos más; de hecho, en la extensa correspondencia de Leibniz se hallan indicaciones muy importantes acerca de su propio pensamiento filosófico y de sus descubrimientos científicos. Tal sucede, para citar sólo un par de casos, con su correspondencia con Arnauld y con Clarke. Su actividad diplomática y política se manifestó en diversos momentos y en varias formas; baste citar sus esfuerzos para convencer a Luis XIV y luego al Zar Pedro el Grande de constituir una alianza de Estados cristianos, abandonando las luchas internas y dirigiéndose contra los musulmanes. Ello estaba en estrecha relación con su ambición de unir las Iglesias cristianas: primero, los católicos y protestantes (lo que dio lugar a la resonante controversia con Bossuet), y luego a los calvinistas y luteranos. Leibniz fracasó en todas estas empresas, pero no cesó de alentarlas. El deseo de unificación y de armonía se manifestó asimismo en su interés por la formación de sociedades eruditas y científicas y la publicación de «Actas» de estas sociedades con el fin de mantener en estrecho contacto a todos los que trabajaran en las diversas ciencias. Algunas de las polémicas suscitadas por Leibniz alcanzaron enorme resonancia; tal ocurrió particularmente con la que tuvo lugar sobre la cuestión de la prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal. Leibniz llegó a la idea de este cálculo en 1676. Newton había alcanzado (independientemente) la misma idea algunos años antes, pero mientras Leibniz publicó sus resultados en 1684, Newton no lo hizo sino hasta 1687. Se discutió, pues, quién había sido el primero —disputa que tuvo lugar entre partidarios de Leibniz y Newton más bien que entre los propios autores, y disputa, por supuesto, baldía, ya que cada uno había descubierto el cálculo sin tener noticia de los trabajos del otro—. La notación propuesta por Leibniz fue la que se adoptó con preferencia y la que sigue todavía en parte usándose.

Estas múltiples actividades e intereses de Leibniz se hallan en estrecha relación con la naturaleza de su propio pensamiento filosófico. Éste se halla dominado por varias ideas centrales, de las que mencionaremos las siguientes: la armonía, la continuidad y la universalidad. Lejos de rechazar la tradición, Leibniz aspiró a incorporarla e integrarla con las ideas propuestas por la filosofía y la ciencia modernas. Así, por

ejemplo, Leibniz desarrolló el mecanicismo, pero trató de armonizarlo con la doctrina de las formas substanciales; destacó la importancia de la idea de substancia, pero no sin detrimento de la idea de relación, etc. Como el propio Leibniz dijo en una ocasión: *je ne méprise presque rien* —nada, o «casi nada», debe menospreciarse; todo o «casi todo», puede integrarse y armonizarse; el «mundo mejor» es, en todo caso, «el mundo más lleno»—. Por eso Leibniz aspiró a ser el heredero de una *philosophia perennis*, una filosofía que cambia pero de un modo continuo y en donde cada momento sucede al anterior y anuncia el posterior. Nada de extraño que en su tiempo Leibniz fuera considerado como un típico «filósofo ecléctico» —una imagen de Leibniz que hoy nos sorprende, por ser incompatible con lo que pensamos sobre él y sobre el eclecticismo, pero que no deja de tener su fundamento en la tendencia del filósofo hacia la composición, por supuesto armónica, de muy diversas doctrinas—. La idea de la armonía estaba ligada en Leibniz a la de la continuidad. Ambas estaban, además, vinculadas a la idea de la universalidad en cuanto expresión del deseo de constituir una ciencia universal y un lenguaje universal accesible a todos los humanos y capaz de escribir todas las ideas posibles.

En los inicios de su carrera filosófica Leibniz se ocupó de la posibilidad de un *ars combinatoria* y de una *characteristica universalis*. Esta última era un lenguaje universal expresado en forma simbólica que permitiera a todos usar los mismos símbolos con el mismo significado. La primera era un sistema deductivo que permitiera combinar los símbolos deductivamente, de tal forma que «pudiera ponerse punto final a esas cansadoras polémicas con que las gentes se fatigan unas a otras» (Gerhardt, VII, 186). Pero ello será posible sólo cuando se hagan los razonamientos «tan tangibles como los de las matemáticas, de suerte que podamos descubrir un error a simple vista, y que cuando haya disputas entre gentes podamos simplemente decir: 'Calculemos', a fin de ver quién tiene razón» (*Opuscules et fragments inédits*, ed. Couturat, pág. 176). Así, la ciencia universal soñada por Leibniz procede al modo de la lógica y de la matemática, si bien estas últimas son solamente partes de tal ciencia universal. Por lo demás, la ciencia universal en cuestión es posible solamente porque, como escribió Leibniz, «el cuerpo entero de las ciencias puede ser comparado a un océano, que es continuo en todas partes, sin hiatos o divisiones, bien que los hombres conciban que hay partes en él y les den nombre según su conveniencia» (Couturat, pág. 530). Debe advertirse que en la constitución de tal ciencia universal, aunque los caracteres usados sean arbitrarios, «hay en su aplicación y conexión algo que no es arbitrario, es decir, una relación que existe

entre los caracteres y las cosas», por lo que «la verdad no se basa en lo que es arbitrario en los caracteres, sino en lo que es permanente en ellos, es decir en la relación que hay entre los caracteres y las cosas» (Gerhardt, VII, 191). En suma: los conceptos expresados por los caracteres de la ciencia universal tienen *fundamentum in re*.

Las nociones de universalidad y continuidad implicadas en la idea de la ciencia universal postulada por Leibniz corresponden a la universalidad y continuidad que se hallan en la realidad misma. El cálculo infinitesimal no es por ello una simple serie de convenciones: es el mejor modo de conceptualizar y matematizar la continuidad de la realidad entera y del movimiento. Puede considerarse este cálculo como el instrumento o, cuando menos, uno de los instrumentos conceptuales (y calculatorios) cuyo uso le fue sugerido a Leibniz por su idea de la perfecta continuidad de lo real.

En toda exposición de la filosofía de Leibniz ocupan un lugar prominente una serie de principios. A algunos de ellos nos hemos referido ya implícitamente: son los que pueden llamarse «principio de armonía» y «principio de continuidad». A ellos pueden agregarse otros: el «principio de plenitud», el «principio de perfección», el «principio de la identidad de los indiscernibles», el «principio de la composibilidad». Todos ellos se refieren a la realidad. Hay otros dos principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad: son el «principio de no contradicción» (que Leibniz equipara con frecuencia al de identidad) y el «principio de razón suficiente». Ello no quiere decir que haya una separación estricta entre los que podrían llamarse «principios reales» y los «principios conceptuales» (o «principios ontológicos» y «principios gnoseológicos»). En efecto, los principios que se refieren más bien a la realidad no dejan de ser principios que afecten de algún modo al lenguaje en el cual se describe o explica la realidad, y, a la vez, los principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad no dejan por ello de ser de algún modo principios de la realidad. Ello sucede por la muy estrecha correlación que hay en Leibniz entre realidad y lenguaje, y se manifiesta sobre todo en alguno de estos principios, tal como el de razón suficiente, el cual puede formularse diciendo que nada sucede en la realidad sin que haya una razón suficiente para que acontezca, y que nada puede explicarse de la realidad si no se halla una razón suficiente que lo explique.

Nos limitaremos aquí a destacar ciertos aspectos de algunos de estos principios. Por lo pronto, en el de continuidad. Este principio se revela claramente en la matemática —bien que en alguna ocasión Leibniz haya dicho que toda repetición puede ser discreta o continua (Gerhardt, IV, 394)— y se manifiesta no menos claramen-

te en la Naturaleza —bien que el mundo de Leibniz sea no sólo un mundo continuo, síno también un mundo monadológico, lleno de individuos—. El principio de continuidad es un principio universal en el que se hace patente la armonía entre lo físico y lo geométrico. Es un principio según el cual todo en el universo está relacionado «en virtud de razones metafísicas», y ello no sólo en un presente, sino a través de la duración, ya que el presente se halla siempre grávido de futuro. El principio de continuidad hace posible dar razón de cualquier realidad y de cualquier acontecimiento, ya que sin tal principio habría que concluir que hay hiatos en la Naturaleza, cosa que sería incompatible con el principio de razón suficiente (A. Buchenau y E. Cassirer, *Leibniz'... Werke,* II, 556). Pero a la vez el principio de razón suficiente sería inaplicable si no hubiera el principio de continuidad. Al mismo tiempo, el principio de continuidad y el de razón suficiente están ligados al principio de plenitud; en efecto, el universo es continuo sólo porque es «pleno» y viceversa. Esta «plenitud» es la que resulta del modo como Leibniz concibe el mundo de las esencias (o los «posibles») y su relación con las existencias. Como hemos visto en los artículos pertinentes, Leibniz supone que los posibles se caracterizan por su aspiración *(conatus)* a existir, y que el mundo resultante es aquel en el cual se realiza «la serie máxima de posibilidades». En otros términos: todo posible que no sea contradictorio está, por así decirlo, «destinado a existir»; todo posible se hace actual siempre que no haya nada que se oponga a su realización, es decir, en la medida en que haya una razón suficiente para que se lleve a cabo. La razón suficiente para que Dios elija ciertos posibles más bien que otros para realizarse reside, arguye Leibniz, en la conveniencia o grados de perfección que poseen los diversos mundos posibles. Hay muchos (un número infinito) de mundos posibles, pero sólo uno ha llegado a la existencia. Éste es el mundo «mejor», donde 'mejor' tiene no sólo un sentido moral, sino también, y acaso primariamente, un sentido metafísico. 'Mejor' quiere decir «el más perfecto posible» (o, simplemente, «el que es perfecto») y también el más «lleno». Parece como si hubiera un universo donde pulularan los posibles y del cual se extrajera el mundo que fuese efectivamente el «más real».

En el modo como Leibniz presenta «el mundo mejor» se ve ya claramente la función que desempeñan los dos principios a que nos hemos referido: el de no contradicción y el de razón suficiente. El principio de no contradicción opera una primera selección entre los posibles; el principio de razón suficiente explica por qué ciertos posibles más que otros han llegado a la existencia. Pero el principio de razón suficiente no es para Leibniz solamente un principio muy general, es un principio que

se aplica en todos los casos en los que se trata de saber por qué algo es como es y no de otro modo. En su forma más corriente, el principio en cuestión se expresa diciendo que «Nada acontece sin razón suficiente». Ello quiere decir, según Leibniz, que deben evitarse cambios inestables tanto cuanto sea posible. El principio de razón suficiente interviene, junto con el de no contradicción, en todos los razonamientos. El principio de razón suficiente es aplicable a las cosas contingentes en tanto que el de no contradicción lo es a las cosas necesarias. Por eso las leyes del movimiento dependen del principio de razón suficiente; no son, dice Leibniz, geométricamente necesarias, sino que se originan en la voluntad de Dios gobernada por la razón (Gerhardt, II, 181). El principio en cuestión es un principio a la vez metafísico, físico y moral; en efecto, sirve para explicar por qué hay algo y no más bien nada; por qué los movimientos se efectúan como se efectúan y en el sentido en que lo hacen; por qué tal o cual acto es libre, es decir, por qué el alma —que no puede hallarse nunca en estado de completa indiferencia— elige esto más bien que lo otro.

Sería largo exponer las concepciones físicas de Leibniz, y sobremanera complejo tratar de aclararlas con ayuda de los citados principios. Nos limitaremos a poner de relieve que la física de Leibniz —por lo demás estrechamente ligada a su metafísica— se opone a la cartesiana por cuanto niega que la esencia de un cuerpo consista solamente en la extensión; hay en los cuerpos algo más que propiedades puramente geométricas, lo que hace que para explicar los cuerpos y sus movimientos se necesite «una noción más elevada o metafísica, es decir, la de substancia, acción y fuerza». Leibniz no niega que los cuerpos sean extensos, pero sostiene que no deben confundirse las nociones de lugar, espacio o pura extensión con la noción de substancia, la cual, además de la extensión, «incluye la resistencia, es decir, la acción y la pasividad». Ello lleva a Leibniz a insistir sobre la importancia de la noción de fuerza; la fuerza es lo que permanece constante y no, como pretendía Descartes, la cantidad de movimiento. Pero la fuerza no es una entidad oculta; es la constante de todo movimiento, susceptible de ser expresada matemáticamente. Por eso Leibniz no cree que el puro mecanicismo sea suficiente para explicar los cuerpos naturales y sus movimientos; sin duda, todo lo que ocurre en la Naturaleza tiene lugar mecánicamente, pero «los principios mismos de la mecánica, es decir, las primeras leyes del movimiento, tienen un origen más sublime que los proporcionados por la pura matemática». En otros términos, la fuerza y la resistencia sólo pertenecen a substancias, y no a simples propiedades geométricas de los cuerpos. Se ha dicho por ello que Leibniz combinó el mecanicismo con la teleología, pero podría

decirse también, y acaso con mayor justificación, que combinó el geometrismo con el dinamismo.

Tanto la física como la metafísica de Leibniz se hallan dominadas por una distinción básica a la cual hemos dedicado ya un artículo: la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho. Indiquemos, o recordemos, aquí que esta distinción es paralela, si no idéntica, a la que hay entre proposiciones necesarias (o necesariamente verdaderas) y proposiciones contingentes (o, mejor dicho, proposiciones sobre realidades contingentes). Las proposiciones necesarias son aquellas que no pueden ser negadas sin caer en contradicción; las proposiciones contingentes son aquellas cuya negación es posible. Así, es necesariamente verdadero y es, por tanto, una verdad de razón, que si A existe, A existe, es decir, que si A existe no es verdad que A no existe. Pero es contingente que A exista (siempre que A no sea Dios, cuya existencia es necesaria). Se ha equiparado con frecuencia la distinción entre verdades de razón o proposiciones necesarias y verdades de hecho o proposiciones contingentes con la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Hay razones en favor de esta equiparación, pero hay que advertir que ella no es completa. En efecto, aunque una mente finita no puede llevar a cabo el análisis requerido para explicar que A existe, y por qué existe A, una mente infinita puede llevar a cabo este análisis. En otras palabras, las proposiciones contingentes pueden ser sintéticas para una mente finita, pero son ciertamente analíticas para una mente infinita. Esta mente puede reducir las cosas existentes a sus posibles, o a los fundamentos de su posibilidad. Por otro lado, la proposición que Dios existe, aunque se refiere a una existencia, es distinta de todas las demás proposiciones existenciales; como hemos visto en otro lugar, basta saber que Dios es posible para afirmar que es real.

Si se pregunta cuáles son los elementos con los cuales Leibniz construye su universo a base de los principios antes introducidos, podría contestarse como sigue: substancias y relaciones. De estos dos elementos sólo las substancias son reales; las relaciones (entre las cuales se destacan el espacio y el tiempo) no son propiamente reales, cuando menos en el sentido de no ser substanciales. De ahí la importancia capital que desempeña en la filosofía de Leibniz la noción de substancia. Substancia es, en cuanto ser existente, actividad. La doctrina leibniziana de la substancia es, por supuesto, compleja, pero puede simplificarse considerándola desde el punto de vista de la monadología. Leibniz parte de las mónadas como substancias simples, que no tienen partes y que, por tanto, no son extensas a la manera de los átomos. Las mónadas no se distinguen entre sí por la figura, sino por la representación y el grado de representación. Las mónadas

son individuos. Ahora bien, el universo se compone de una infinitud de representaciones, desde las más oscuras e indistintas hasta las más distintas y claras. Las mónadas «no tienen ventanas»; son, en sí mismas, universos, expresiones diferentes de una misma realidad total. Su diferencia es la diferencia de representación que cada una tiene del universo. Desde las mónadas inferiores, que tienen únicamente percepciones o representaciones inconscientes, hasta las superiores, que, como el espíritu, tienen representaciones conscientes o apercepciones, hay una jerarquía en la cual cada elemento posee una apetición o tendencia a transformar la oscuridad de las percepciones en mayor claridad. Por eso Leibniz llama apetición a «la acción del principio interno que produce el cambio o tránsito de una percepción a otra». La apetición no alcanza siempre todo aquello hacia lo cual tiende, pero consigue siempre percepciones nuevas. Siendo la mónada un reflejo contiene, clara u oscuramente, todo su pasado y el germen de su porvenir, aunque sólo la mónada suprema, es decir, Dios, posee un saber actual absolutamente consciente de su pasado y futuro; es espíritu puro, inmaterialidad pura, pura conciencia de percepción. La diversidad de las mónadas queda formulada en el principio de identidad de los indiscernibles, según el cual la distinción radica solamente en la discernibilidad. En efecto, Leibniz afirma que las substancias simples se distinguen por sus cualidades, pues «lo que se encuentra en lo compuesto sólo puede venir de los ingredientes simples, y no poseyendo cualidades, las mónadas serían indiscernibles unas de otras por no diferir en cantidad». El principio de los indiscernibles equivale, por lo tanto, a la afirmación de que no hay nunca en la Naturaleza dos seres perfectamente iguales entre sí «y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia interna o que esté fundada en una denominación intrínseca». De ahí que la indiscernibilidad corresponda solamente a la identidad, la cual es definida justamente como identidad de los indiscernibles. La doctrina de las mónadas sirve, por otro lado, para la explicación de la armonía preestablecida, en donde se revela de modo tan luminoso el optimismo del sistema leibniziano. La armonía preestablecida no es más que lo que vincula entre sí a las mónadas, la ley de su interdependencia y sucesión. Es armonía por cuanto todo se corresponde según ley; es preestablecida porque Dios ha fijado de antemano y para siempre toda la serie de las sucesiones. Leibniz compara esta armonía con el hecho de dos relojes iguales que marcasen siempre los mismos tiempos, no por interacción ni por la intervención constante de un ser supremo, sino por el establecimiento previo de su mutuo acuerdo. Leibniz no niega con ello, empero, la libertad, que es adscrita en mayor o menor medida a

las mónadas según su puesto en la jerarquía universal. La existencia del mal en el mundo, que Leibniz clasifica en mal metafísico, físico y moral, no demuestra para él que Dios sea el autor del pecado; demuestra únicamente que el espíritu humano es demasiado limitado para comprender que el mal es una parte necesaria en el conjunto armónico del mundo, que es, dentro de todos los mundos posibles, el mejor que Dios ha podido crear. La supuesta imperfección es sólo, por consiguiente, desconocimiento del papel que lo imperfecto desempeña en el orden perfecto total.

La monadología permite también resolver para Leibniz los problemas de las ideas innatas, que fueron determinantes para la especulación filosófica de su siglo. Leibniz admite el empirismo que sostiene que nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos, pero agrega que ello rige para todo, «salvo para el intelecto mismo». Por ser las mónadas representación, el innatismo es inherente a ellas, pero semejante innatismo no consiste en la idea clara y distinta en el sentido cartesiano, sino que se extiende a partir de la más oscura e indistinta percepción, a partir del sentimiento inconsciente, que para el intelectualismo leibniziano no es un elemento diferente, sino inferior al conocimiento o a la percepción consciente. Como en los demás aspectos de su filosofía, tiende Leibniz también aquí a la conciliación y a la resolución de las oposiciones en una unidad armónica. Esta tendencia a la armonía culmina justamente en la doctrina de las mónadas, donde quedan sumidas todas las contradicciones reveladas por los anteriores sistemas filosóficos para constituir el cuerpo de lo que Leibniz llama «filosofía perenne» —*perennis philosophia*—, donde la exclusión es sustituida por la integración.

Hemos subrayado en este artículo las doctrinas de Leibniz que suelen considerarse más destacadas. Éstas son: (1) la doctrina según la cual todo es continuo; (2) la doctrina según la cual hay siempre una razón suficiente para la explicación de cualquier ser o de cualquier acontecer; (3) la doctrina según la cual todo está compuesto de mónadas; (4) la doctrina según la cual la comunicación entre las substancias y, en general, la relación entre las mónadas está regida por el principio de la armonía preestablecida; (5) la doctrina según la cual el intelecto prima sobre la voluntad o sobre el sentimiento; (6) la doctrina según la cual este mundo, aun cuando contiene el mal, es el mejor de todos los mundos posibles. Algunos puntos, también capitales, de la filosofía de Leibniz no han podido ser dilucidados aquí con la extensión que merecían; con el fin de compensar esta deficiencia nos hemos referido a ellos en otros artículos. Ahora bien, debe tenerse presente que ha habido con frecuencia discusiones sobre la más plausible interpreta-

ción que puede darse a la filosofía de Leibniz. Algunos han considerado que el centro de su doctrina se halla en su metafísica, y que su lógica es una consecuencia de ella; otros (como Couturat o Russell) han propuesto la tesis de que lo fundamental en Leibniz es su lógica y de que la metafísica es o un resultado de la lógica o bien un modo de «ocultación» de su verdadero pensamiento. Aunque hemos seguido en buena parte la primera opinión —que es la tradicional— no nos adherimos enteramente a ella. Tampoco nos adherimos a la segunda. En rigor, consideramos que lógica y metafísica en Leibniz se apoyan mutuamente y que es difícil considerar la una como el fundamento de la otra. Si la metafísica de Leibniz fuera tan desplazada en su obra como algunos autores proponen, no se entendería el modo de escribir de Leibniz. En efecto, así como cada mónada refleja el universo entero desde una sola perspectiva, siendo un punto de vista sobre el todo, así también cada una de las proposiciones de Leibniz refleja desde un punto de vista particular la filosofía entera. Pero, a la vez, si la lógica de Leibniz fuera tan subordinada a la metafísica como algunos autores imaginan, no se entendería que, una vez subrayada la novedad y particularidad de cada ente y de cada acontecer, Leibniz intente siempre reducirlos a una verdad única, alcanzada por un proceso de identificación.

Incompleta está aún la edición que debía abarcar todos los escritos de Leibniz, la de la Academia de Ciencias de Berlín, que debía comprender un total de 40 vols. agrupados en las siguientes series: I (12 tomos), *Correspondencia general, política e histórica;* II, *Correspondencia filosófica;* III, *Correspondencia matemática, científico-natural y técnica;* IV, *Escritos políticos;* V, *Escritos históricos;* VI, *Escritos filosóficos;* VII, *Escritos científicos y técnicos*. De ella se han publicado (1923 y siguientes) hasta ahora los tomos 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7 de la serie I, el tomo 1 de la serie II, los tomos 1 y 2 de la serie IV, y los tomos 1, 2 y 6 de la serie VI. Más reciente edición de obras, *Werke*, en 20 vols., ed. W. E. Peuckert (desde 1949).

En español se publicó una edición de *Obras* de L. en 6 vols., a cargo de P. de Azcárate. Además, se han publicado ediciones de varias obras: *Monadología. Nuevo sistema de la naturaleza y de la gracia*, etc. (1919); *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* (1928); *Teodicea* (1928); *Tratados fundamentales* (1939); *Discurso de metafísica* (1942) [con comentario de Julián Marías]; otra trad. de dicho *Discurso* (1946); *Monadología* (1957); *La profesión de fe del filósofo* (1966). Hay ed. trilingüe (francés, latín, castellano) de la *Monadología*, con trad. de Julián Velarde e introd. de Gustavo Bueno. —*Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso y notas del mismo y Roberto Torretti, 1982. Organizado en períodos y temas: primeros escritos, madurez del

sistema; lenguaje; pensamiento y realidad, ofensiva contra el escepticismo, etc.

Véase: Walter Kinkel, *L.* [en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, vol. II, 1912; trad. esp. en la serie titulada «Los Grandes Pensadores», vol. II, 1925].—María Eugenia Valentié, *Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de L.*, 1956. —José Ortega y Gasset, *La idea de principio en L. y la evolución de la teoría deductiva*, 1958.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, nac. (1908) en Bruselas (Bélgica), estudió en la Sorbona. De 1934 a 1937 fue profesor de sociología en la Universidad de São Paulo, Brasil. En 1938 y 1939 participó en una expedición de investigación antropológica de los indios Nambikwara y Tupi-Kawahib, en el Brasil Central. En 1941, y por algunos años, profesó en la «New School for Social Research», de Nueva York. De 1950 a 1959 fue director de estudios en la «École Pratique des Hautes Études», de París, y a partir de 1959 ocupó la cátedra de antropología en el «Collège de France», sucediendo a Marcel Mauss.

Lévi-Strauss es considerado como el principal y más conocido representante del estructuralismo, en todo caso, no es posible referirse a esta corriente —en la forma que ha adoptado en Francia con autores como Roland Barthes, Louis Althusser, Jacques Lacan, incluso Michel Foucault— sin referirse a la vez, y muy destacadamente, a Lévi-Strauss. Las discusiones filosóficas, y no sólo antropológicas o lingüísticas, a favor o contra el estructuralismo, toman con frecuencia a Lévi-Strauss como objeto de debate, aun si el estructuralismo en el mismo sentido de Lévi-Strauss ha precedido a éste y aun si no todo el pensamiento de Lévi-Strauss es una especificación de una determinada corriente estructuralista.

Entre las influencias recibidas por Lévi-Strauss en sus trabajos más teóricos de antropología estructural destaca el estructuralismo lingüístico de la Escuela de Praga, con Roman Jakobson —con quien Lévi-Strauss trabó amistad en la «New School»— y N. S. Trubetzkoy. El propio Lévi-Strauss ha manifestado que todo problema en las ciencias sociales y humanas es un problema de lenguaje, pero a la vez hay que entender éste en un sentido muy amplio, que incluye sistemas no verbales. Reconoce como antecedentes de su investigación a Freud y Marx en tanto que éstos buscaron, tras las manifestaciones «superestructurales» y los hechos «superficiales», las «estructuras profundas» y las «infraestructuras». (El marxismo, el psicoanálisis y la geología —«el modo de pensar geológico»— son, admite Lévi-Strauss, sus tres grandes inspiradores.) Lévi-Strauss se ha opuesto al funcionalismo característico de gran parte de la antropología norteamericana, tal como fue elaborada, entre otros, por

Malinowski. Ello parece sorprendente, ya que la noción de relación funcional es fundamental en Lévi-Strauss. Hay, sin embargo, una diferencia básica entre el uso de la noción de función en Lévi-Strauss y en Malinowski. Para éste se trata de estudiar relaciones entre hechos observables y sacar conclusiones inductivamente. El resultado es una variación al infinito de sociedades humanas, sin que se descubra ninguna estructura o sistema estructural común a todas ellas y sin que ni siquiera puedan descubrirse relaciones estructurales entre diversos sistemas de normas dentro de una misma sociedad. Lévi-Strauss, por el contrario, estima que todas las sociedades funcionan de acuerdo con la misma «mentalidad», es decir, según un mecanismo que está constituido por un conjunto de formas invariables dentro de las cuales pueden descubrirse, tanto a través de la historia como en el presente, muy diversos contenidos. Además, y concomitantemente, las diversas «manifestaciones» humanas, estudiadas por etnólogos, antropólogos, sociólogos, historiadores, etc. —modos de clasificar objetos, modos de vestirse o de adornarse, modos de cocinar, relaciones de parentesco, sistemas de intercambio económico, etc.—, se hallan estructuralmente relacionadas. En el fondo, se trata de lenguajes para descifrar los cuales es menester conocer la sintaxis. El estudio de la sintaxis —verbal y no verbal—, a diferencia de la descripción de un *corpus* lingüístico dado —verbal y no verbal—, es lo característico de la antropología estructural y del pensamiento estructuralista de Lévi-Strauss. En este respecto hay similaridades entre este pensamiento y el de la lingüística generativo-transformacional, aun cuando el modelo lingüístico adoptado por Lévi-Strauss haya sido el de Roman Jakobson y no el de Chomsky; en todo caso, hay similaridades entre el uso de reglas generativo-transformacionales por Chomsky en la sintaxis y el uso de tales reglas por Lévi-Strauss en varios de sus análisis de antropología estructural, especialmente en los de los mitos.

Lévi-Strauss estima que su proceder es científico a diferencia del subjetivismo del existencialismo y del postexistencialismo, en particular a diferencia del existencialismo marxista (o marxismo existencialista) de Sartre, que presta aún excesiva atención al *Cogito* y que aunque trata de mostrar que el hombre está sumergido en la historia, supone que la última está hecha por el hombre. Además, la historia, por totalizante que se declare ser, es para Lévi-Strauss un fenómeno superficial. En el fondo del mismo yacen estructuras; en rigor, lo que llamamos la historia de una comunidad es una particular combinación de elementos en determinadas relaciones estructurales. El proceder científico de la antropología estructural se opone, además, al humanismo, tanto en sus formas

tradicionales como en sus varias manifestaciones contemporáneas, existencialistas, hermenéuticas y humanisto-marxistas. El hombre y la cultura son objetos de ciencia. El estudio del funcionamiento de la mente humana es el estudio de un objeto natural, de modo que si los productos de la mente humana son productos culturales, son, a su vez, hechos naturales. No hay al respecto diferencias básicas entre los primitivos y los llamados «civilizados»; no hay, como había anticipado Bergson en polémica contra Lévi-Bruhl, una «mentalidad primitiva» específica.

El estudio antropológico-cultural es el estudio de sistemas de «señales» y de sus códigos. Desde este punto de vista pueden estudiarse las estructuras lingüísticas del mismo modo que las relaciones de parentesco y los mitos. No importan al efecto las coincidencias de detalles, sino las relaciones estructurales. Lévi-Strauss adopta como modelo el sistema binario, a base del cual se forman los «triángulos estructurales». Lo que se estudian son, pues, tramas de «significantes» (en el sentido de Saussure) más bien que los significados. Es fundamental en este sentido la distinción entre las cadenas sintagmáticas y las combinaciones paradigmáticas —en el lenguaje de Lévi-Strauss, la diferencia, y a la vez correlación, entre metonimia y metáfora—. Los modelos conceptuales que adopta Lévi-Strauss le permiten establecer relaciones hasta entonces insospechadas, y de las que se encuentran ejemplos abundantes en las series de sistemas binarios y en las reglas de transformación de sus investigaciones mitológicas. En un resumen de un conjunto de sus investigaciones Lévi-Strauss puede escribir que «los mitos sobre el origen de los puercos salvajes se relacionan con una carne que el pensamiento indígena clasifica dentro de la caza de categoría superior y que, por consiguiente, proporciona la primera materia por excelencia de la cocina. Desde un punto de vista lógico es, pues, legítimo tratar estos mitos como funciones de los mitos sobre el origen del hogar doméstico. Los últimos evocan los medios; los primeros, la materia de la actividad culinaria. Ahora bien, del mismo modo que los Bororo transforman el mito sobre el origen del fuego de cocina en mito sobre el origen de la lluvia y de la tempestad —es decir, del agua—, podemos comprobar que en ellos el mito sobre el origen de la *carne* [comestible] se convierte en un mito sobre el origen de los *bienes culturales*. Esto es: en un caso, una materia bruta y natural que se sitúa *más acá* de la cocina; y en el otro caso, una actividad técnica y cultural que se sitúa *más allá» (Mythologiques. II. Du miel aux cendres*, pág. 18).

En uno de los aspectos más filosóficos del pensamiento de Lévi-Strauss —su polémica con Sartre—, aquél reconoce que éste admite la noción de totalización, pero manifiesta que hay una dife-

rencia marcada entre la totalización sartriana, por parte de la serialidad, y la totalidad estructuralista. En un cierto sentido, Lévi-Strauss puede decir que su «totalización estructuralista» es más marxista que la sartriana; en todo caso, destaca el aspecto inconsciente, subyacente y estructural de los comportamientos humanos. La razón dialéctica es, en el fondo, la razón analítica llevada a su máxima tensión, pero ésta incluye los rasgos del método progresivo-regresivo que Sartre trató de instaurar y que no pudo poner en pie a consecuencia de su «historicismo».

Lo que Lévi-Strauss llama «las evidencias del yo», aun si es un yo colectivo, son sospechosas. Extendiendo a otros «productos culturales» lo que dice de los mitos, podría concluirse que no se trata de mostrar cómo los hombres llegan a engendrar (y menos que nada conscientemente) tales productos, ni siquiera cómo los piensan, o hasta cómo piensan en ellos, sino más bien cómo tales productos «se piensan» en los hombres. Junto a Freud y a Marx puede mencionarse, pues, en cuanto uno de los «mentores», de Lévi-Strauss, a Rousseau, a quien Lévi-Strauss rinde homenaje como habiendo preludiado lo que la antropología cultural y, en general, el estructuralismo aspiran a llevar a cabo.

En un punto —crucial— las opiniones filosóficas de Lévi-Strauss ofrecen una cierta vacilación, que parece luego superarse. Por una parte, Lévi-Strauss subraya al máximo la especificidad del objeto que se trate de estudiar —en su caso los elementos comunes o estructuras que subyacen a muy diversos sistemas de representación y simbolización—. Ello separa por completo el estudio antropológico-social de todo estudio natural. Aun el propio comportamiento animal, incluyendo el aprendizaje y uso de «lenguajes», no permite llegar a conclusiones «reduccionistas»; los «mismos» hechos superficiales pueden celar distintas estructuras profundas. Así, Lévi-Strauss parece destacar la discontinuidad, cuando menos las discontinuidades estructurales. Por otro lado, la distinción entre naturaleza y cultura queda muy atenuada, hasta casi desaparecer, en sus últimas obras. En su «Lección inaugural» en el «Collège de France» admite que la mencionada distinción puede ser sólo metodológica y heurística, que una integración de las ciencias en el futuro no es una imposibilidad y que la distinción entre naturaleza y cultura no tiene por qué ser necesariamente ontológica, es decir, real. La antropología cultural puede un día «despertar entre las ciencias naturales», formándose una sola y única ciencia. Puede ocurrir, sin embargo, y es probable que ocurra, que esta ciencia «unificada» no tenga las características de ninguna de las ciencias naturales específicas tal como hoy las conocemos.

Obras: *La vie familiale des in-*

diens Nambikwara, 1948. —*Les structures élémentaires de la parenté,* 1949 (trad. esp.: *Las estructuras elementales del parentesco,* 1983). —*Tristes tropiques,* 1955 (trad. esp.: *Tristes trópicos,* 1970). —*Anthropologie structurale,* 1958, nueva ed., 1961 (trad. esp. de la ed. de 1961: *Antropología estructural,* 1969). —*Éloge de l'anthropologie,* 1960 (lección inaugural en el «Collège de France», 5-1-1960) (trad. esp.: *Elogio de la antropología,* 1968). —*Le totémisme aujourd'hui,* 1962 (trad. esp.: *El totemismo en la actualidad,* 1965). —*La pensée sauvage,* 1962 (trad. esp.: *El pensamiento salvaje,* 1964). —*Mythologiques. I. Le cru et le cuit,* 1964 (trad. esp.: *Mitológicas. I. Lo crudo y lo cocido,* 1968). —*Mythologiques. II. Du miel aux cendres,* 1967 (trad. esp.: *Mitológicas. II. De la miel a las cenizas,* 1972). —*Mythologiques. III. Les origines des manières de table,* 1968 (trad. esp.: *Mitológicas. III. El origen de las maneras de mesa,* 1970). —*Mythologiques. IV. L'homme nu,* 1971 (trad. esp.: *Mitológicas. IV. El hombre desnudo,* 1976). —*Anthropologie structurale deux,* 1973 (vol. 2 de *Anthropologie structurale;* cfr. *supra).* —*La voie des masques,* 1975. —*Paroles données,* 1984 (trad. esp.: *Palabras dadas,* 1984).

Hay varias «conversaciones» con L.-S.: Georges Charbonnier, *Entretiens avec L.-S.,* 1961 (trad. esp.: *Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas de G. Ch. con L.-S.,* 1968); Paolo Caruso, *Conversazioni con L.-S., Michel Foucault, Jacques Lacan,* 1969 (trad. esp.: *Conversaciones con L.-S., F y L.,* 1969).

Véase: J. Rubio Carracedo, *L.-S. Estructuralismo y ciencias humanas,* 1976.

LOCKE, JOHN (1632-1704), nac. en Wrington, en las cercanías de Bristol, y estudió en Christ College (Oxford), donde fue nombrado lector de griego y retórica. Más interesado en la filosofía moderna y en las ciencias, sobre todo en medicina, química y física, leyó los escritos de Descartes y de Robert Boyle y estudió medicina, obteniendo su licencia de médico en 1674. En 1665 ingresó en el servicio diplomático, y en 1667 pasó al servicio de Lord Ashley, Conde de Shaftesbury, como consejero suyo y preceptor de su hijo. De 1668 a 1670 residió en Francia, donde entró en contacto con cartesianos y gassendistas. De nuevo en Inglaterra, en 1670, al servicio otra vez del Conde de Shaftesbury, huyó a Holanda en 1683 para evitar posibles represalias políticas como consecuencia de las intrigas del Conde de Shaftesbury contra Jaime II. Después de la revolución de 1688, Locke regresó a Inglaterra, ocupando varios puestos administrativos.

Locke se ocupó intensamente de problemas políticos, sociales, educativos, religiosos y económicos. Su filosofía política, especialmente tal como fue expuesta en el segundo tratado sobre el gobierno (el llamado *Ensayo sobre el gobierno civil*), influyó grandemente

en la formación de la ideología liberal moderna. Desde el punto de vista filosófico, es importante sobre todo la elaboración por Locke de la corriente empirista inglesa. Locke es considerado como uno de los más distinguidos e influyentes representantes de dicha corriente, aunque debe tenerse en cuenta que el empirismo de Locke se halla entrelazado con no pocos motivos y supuestos de índole «racionalista».

La obra filosófica capital de Locke, el *Ensayo*, es un detallado estudio de la naturaleza, alcance y límites del entendimiento *(Understanding)*. El propósito de Locke es «investigar el origen, certidumbre y alcance del *conocimiento humano*, juntamente con las razones y los grados de *creencia, opinión* y *asentimiento» (Essay*, Int. § 2). No se trata de un examen «físico» ni de un estudio (metafísico) de la esencia del entendimiento; se trata simplemente de una descripción de los modos como se adquiere el conocimiento y como se formulan los juicios.

Locke comienza con una crítica de los «principios innatos» o de las «nociones comunes», *κοιναὶ ἔννοιαι*, es decir, con un ataque contra el innatismo. Ninguno de los argumentos aducidos para probar que hay principios innatos, sean «especulativos», sean «prácticos», es, según Locke, satisfactorio. Ni el consentimiento universal ni los hechos prueban que el entendimiento posea semejantes principios. El entendimiento es como un gabinete vacío que va siendo «amoblado»; es como una tabla rasa en la cual la experiencia va «escribiendo». Gradualmente el entendimiento va adquiriendo familiaridad con las ideas particulares. Algunas de éstas se alojan en la memoria y se les da nombres. De ese modo, el entendimiento va siendo amoblado con ideas y con el lenguaje, que son los materiales acerca de los cuales el hombre ejercita su facultad discursiva. Algunos innatistas han indicado que si no hay principios innatos de hecho, los hay, por así decirlo, en principio, por cuanto el entendimiento es capaz de dar su asentimiento a ciertos principios. pero Locke estima que tal asentimiento no constituye tampoco prueba de que hay principios innatos. Lo que sucede con los principios especulativos ocurre también, indica Locke, con los llamados «principios innatos prácticos»: ni la fe ni la justicia ni ninguno de tales «principios» son innatos, sino simplemente adquiridos. Tampoco la idea de Dios es una idea innata, aunque, si hay alguna idea innata, la de Dios debe serlo con preferencia a cualesquiera otras; si Dios hubiese impreso una idea innata en el entendimiento de los hombres, sería, sin duda, la de Dios. Locke admite que tan cierto es que hay Dios como que los ángulos opuestos engendrados por dos líneas que intersectan son iguales. Pero ello no quiere decir todavía que el entendimiento esté «amoblado» con la idea de Dios.

Si los principios no son innatos, hay que ver cómo se originan las ideas en el entendimiento. Nos referimos a la noción que se hace Locke de 'idea' y a las diversas clases de ideas por él distinguidas, pero es menester reiterar aquí algunas de las tesis capitales de Locke al respecto, así como suplementar la información proporcionada en dicho artículo.

Por lo pronto, Locke entiende por 'idea' todo «fenómeno mental» independientemente de cualquier posible afirmación o negación: ideas son «aprehensiones» o «representaciones» de cualquier clase. Por eso 'blancura', 'dureza', 'pensamiento', 'movimiento', 'hombre', 'elegante', 'embriaguez' y otros innumerables términos expresan ideas. Las ideas aparecen en el «papel en blanco, horro de caracteres» que es el entendimiento como materiales de la razón y del conocimiento. Su única fuente es la experiencia. Ahora bien, las ideas pueden ser de sensación (como las expresadas por 'amarillo', 'blanco', 'cálido', etc.) o de reflexión (como las expresadas por 'pensar', 'dudar', 'creer', 'razonar', 'querer', etc.). Las ideas de sensación proceden de la experiencia externa; las de reflexión, de la experiencia interna. Tanto las ideas de sensación como las de reflexión son recibidas pasivamente por el entendimiento y llamadas por Locke «ideas simples». A base de las ideas simples pueden formarse lo que Locke llama «ideas complejas», las cuales son ideas «formadas por una actividad del espíritu».

Las ideas simples de sensación pueden serlo de un solo sentido (como ocurre con un sabor) o de más de un sentido (como ocurre con la extensión, la figura, el reposo, el movimiento). Las ideas simples de reflexión son de un solo tipo; ejemplos de ellas son las percepciones y los actos de voluntad. Puede haber también ideas de sensación y a la vez de reflexión, como las expresadas por medio de términos como 'placer', 'dolor', 'existencia' y 'fuerza'.

Debe tenerse en cuenta que el hecho de que haya una idea no está necesariamente relacionado con el hecho de que haya un término para designarla. Aunque las ideas de que nos servimos usualmente y de que tratamos son ideas expresadas por términos conocidos, hay ideas a las que no corresponden términos, o a las cuales no se han encontrado términos para expresarlas.

Antes de tratar de las ideas complejas, Locke introduce una distinción entre «las ideas en cuanto percepciones en nuestro espíritu» y «las ideas en cuanto modificaciones de la materia en los cuerpos que causan tales percepciones», es decir, entre ideas como efectos de «poderes» o «potencias» *(powers)* inherentes a los cuerpos, e ideas como tales «poderes» o «potencias» capaces de afectar nuestros sentidos. Propiamente, lo que el espíritu percibe en sí mismo es una «idea», y el

poder de producirla es una «cualidad». Ahora bien, las cualidades pueden ser cualidades primarias o cualidades secundarias. Indiquemos, o recordemos, aquí que las cualidades primarias son las que son inseparables de los cuerpos; tal ocurre con la solidez, extensión, figura y movilidad, pues aunque un cuerpo se divida, por ejemplo, en dos, cada una de estas dos partes sigue poseyendo aquellas cualidades. En cuanto a las cualidades secundarias, son las que no están *en los objetos mismos* sino como «poderes» de producir en nosotros varias sensaciones por medio de sus cualidades primarias; así ocurre con los colores, sonidos, gustos, etc. Aunque se suelen interpretar las cualidades primarias como cualidades objetivas y las secundarias como subjetivas, es claro que en Locke esta «subjetividad» es sólo relativa; en efecto, no habría cualidades secundarias si los cuerpos no poseyeran los poderes correspondientes para producirlas. Las cualidades secundarias dependen de las primarias. Cierto que Locke indica que solamente las ideas de las cualidades primarias existen, pero las cualidades secundarias existen como modos *de* las primarias y no son meras sensaciones exclusivamente dependientes de los órganos de los sentidos. Locke distingue además entre tres clases de cualidades en los cuerpos: cualidades como el bulto, el número, la situación, movimiento, etc., que se hallan en los cuerpos, tanto si los percibimos como no, y esto son las cualidades primarias; cualidades como los sonidos, olores, etc., que son poderes que tienen los cuerpos de producir en nosotros tales ideas simples, y esto son cualidades sensibles; posibilidades que tienen los cuerpos en razón de la constitución particular de sus cualidades primarias de causar cambios en el bulto, figura, textura, movimiento, etc., de otro cuerpo y de actuar sobre nuestros sentidos de modo distinto del que había tenido lugar antes, y esto son los «poderes» *(powers)*. Las primeras cualidades son propiamente reales u originales; las segundas y terceras son poderes para introducir modificaciones.

Varias son las facultades del espíritu que se ejercen sobre las ideas: la percepción; la retención (que puede ser contemplación o bien memoria), y el discernimiento, con la comparacion, composición y abstracción. Cada una de las facultades nombradas es superior a la que le precede en cuanto que va más allá en la obtención y organización del conocimiento.

Por medio de las facultades se obtienen las mencionadas ideas complejas. Varias ideas simples juntadas de modo apropiado dan lugar a una idea compleja, que puede ser, y es con frecuencia, la idea de un cuerpo. Dos o más ideas simples, o complejas, comparadas sin unirse dan lugar a la idea de relación. Dos o más ideas separadas de otras en una entidad o entidades en las cuales se hallan

juntas dan lugar a la llamada «idea general». Este modo de clasificar ideas complejas está fundado principalmente en los modos de operación de nuestro entendimiento. Hay otra clasificación de ideas complejas que Locke estudia con más detalle: es la que resulta de distribuir las ideas complejas en ideas de modos, de substancias y de relaciones. Este autor trata con particular detalle de los modos simples de las ideas de espacio, duración, y también de número e infinito; de los modos del poder (dividido en activo y pasivo). Con ello considera haber dado razón de «nuestras ideas originarias» de las cuales se derivan las restantes. Las «más originarias» son las ideas de extensión, solidez y movilidad —que recibimos de los cuerpos mediante nuestros sentidos—, y de perceptividad (o poder de percepción, o de pensamiento) y motividad (o poder de mover) —que recibimos de nuestros espíritus por reflexión—. A ellas se agregan las de existencia, duración y número.

Las ideas complejas de substancia parten de la idea oscura relativa de «substancia en general» —de la cual no hay otra noción que la suposición de «un no se sabe qué soporte de ciertas cualidades capaces de producir en nosotros simples ideas»— para examinar la formación de ideas de particulares clases de substancias. Estas se forman mediante observación de ciertas combinaciones de ideas simples que se dan en la experiencia. Entre las ideas particulares de substancias destacan las de substancia corporal y substancia espiritual, cada una de ellas formadas a su vez por una combinación de ideas complejas y todas ellas íntimamente relacionadas con la idea de los «poderes». La idea de substancia extensa deriva de la sensación; la de substancia pensante, de la reflexión, y la experiencia confirma la existencia de ambas. Hay también ideas complejas de substancias, que son las ideas de colecciones de cosas o ideas colectivas.

Las ideas complejas de relación son resultado de comparaciones, pues no pueden entenderse las relaciones sin términos correlativos, aun cuando las relaciones son distintas de las cosas relacionadas. Entre las ideas complejas de relación destacan las de causa y efecto, de identidad —en donde se incluye la noción de «identidad personal»— y diversidad (de estas relaciones habló Locke a instancias de Molyneux), y de relaciones morales de varias clases.

De las ideas puede hablarse también en cuanto claras u oscuras, distintas o confusas, verdaderas o falsas. Puede hablarse también de las asociaciones de ideas —una falsa asociación, por ejemplo, es causa de un error—. Como las ideas son expresables mediante palabras, es preciso examinar los nombres de las ideas para ver si son nombres adecuados y hallar los remedios para evitar confusiones y abusos en las apelaciones. En este respecto es funda-

mental en Locke su doctrina acerca de los nombres de substancias; según Locke, no podemos conocer las esencias reales, sino sólo las esencias nominales, bien que estas últimas, para ser rectamente usadas, deban de algún modo apoyarse en las maneras como nos son dadas las cosas en la Naturaleza. Locke desarrolla aquí un nominalismo moderado (parecido a un conceptualismo) por cuanto no considera los nombres de substancias como meros nombres formados arbitrariamente, sino como nombres que designan (fundándose en la experiencia) realidades.

Con todos estos «materiales» a mano cabe ahora preguntarse qué es el conocimiento, qué formas hay de conocimiento y hasta dónde puede conocerse según el área considerada. Locke define el conocimiento como siendo simplemente «la percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia, de cualesquiera de nuestras ideas». Parece, así, que el conocimiento se refiera solamente a ideas y no a «realidades». Sin embargo, como las ideas vienen de la experiencia y ésta es experiencia de la realidad, o realidades, las ideas en cuestión lo son de algún modo de las realidades. El acuerdo o desacuerdo antes referido puede ser, según Locke, de cuatro clases: identidad o diversidad; relación; coexistencia o conexión necesaria, y existencia real. Por otro lado, los grados del conocimiento son tres: conocimiento intuitivo, en el cual el espíritu percibe el acuerdo o desacuerdo de ideas inmeditamente por sí mismas; conocimiento demostrativo, que tiene lugar por la intervención de otras ideas, y es propiamente un razonamiento, y conocimiento sensible, o conocimiento de existencias particulares. Se trata ahora de saber el alcance del conocimiento, y éste varía de acuerdo con el tipo de acuerdo o desacuerdo de que se trate. Y este alcance está determinado por el de nuestras ideas, ya que sólo por ellas puede tenerse conocimiento.

El conocimiento que se refiere a la identidad y a la diversidad tiene el mismo alcance que el que tienen las ideas, ya que dada una idea podemos ver inmediatamente si es o no ella misma y si es o no distinta de otra idea. El conocimiento que se refiere a la relación se extiende hasta donde alcanza nuestra facultad de encontrar ideas intermedias entre una proposición y la otra. El conocimiento que se refiere a la coexistencia o relación necesaria tiene alcance limitado; en rigor, tiene el mismo alcance que tiene la experiencia, pues sólo por ella podemos saber si tales o cuales ideas simples forman o no una idea compleja de substancia, o si tales fenómenos suceden o no regularmente a otros. La doctrina de Locke sobre la substancia y la causa se halla confinada dentro de los límites citados; Locke no sostiene que las substancias sean complexos arbitrarios de cualidades o que la relación entre causa y efecto sea com-

pletamente contingente, pero la existencia de tales o cuales relaciones causales es asunto de experiencia y sólo de experiencia. El conocimiento que se refiere a la existencia real se reduce al conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, única de la cual tenemos completa certidumbre.

En términos de «objetos» puede decirse que Locke estima seguro el conocimiento intuitivo; aceptable, el conocimiento demostrativo, y, relativo, el conocimiento sensible. El conocimiento más firme es el intuitivo y el demostrativo; a este último pertenece el conocimiento matemático y el de la existencia de Dios. El conocimiento de «las cosas reales» y de las «causas naturales» es sólo relativo y probable, pero no se halla siempre en el mismo estadio: este conocimiento puede, y suele, progresar con la experiencia. Se ha preguntado, pues, a veces, en qué medida puede considerarse, como lo ha sido a menudo, la teoría del conocimiento de Locke como la teoría que corresponde a la mecánica newtoniana. La razón es que la doctrina de Locke consiste en gran parte en una investigación de los modos de relación de las ideas, las cuales se hallan fundadas en elementos simples procedentes de la experiencia. Estos modos de relación se hallan fundados últimamente en la experiencia —en los fenómenos—, pero su tratamiento procede de acuerdo con el método demostrativo, mediante el cual se alcanzan verdades universales y necesarias. Si se halla, sin embargo, cierta contradicción en la teoría del conocimiento de Locke, ello se debe a que esta teoría está últimamente compuesta de dos elementos: la experiencia y la razón, y que mientras en unos casos se destaca la primera, en otros casos se subraya la última. Pero ninguna de las dos puede totalmente eliminarse. Por eso Locke ha podido ser considerado como un «empirista» y a la vez como un «racionalista», o, si se quiere, como un «empirista racional».

Terminaremos esta parte mencionando brevemente la «división de ciencias» que propone Locke al final del *Ensayo*. Son las tres siguientes: física o filosofía natural, que estudia la naturaleza de las cosas como son en sí, sus relaciones y sus modos de operación; ética o filosofía práctica, que estudia el modo como el hombre debe actuar como agente dotado de voluntad para obtener la felicidad; doctrina de los signos o semántica, que estudia los modos y maneras por medio de los cuales se obtiene y comunica el conocimiento adquirido en las dos anteriores «ciencias».

La filosofía de Locke no consiste sólo en una teoría del conocimiento, aun en el caso de que dentro de ésta alojemos su «metafísica» y su «ontología» o «teoría de los objetos». Es asimismo fundamental en Locke su doctrina ética y su doctrina política. El hecho de que sus *Tratados sobre el gobierno* y su *Carta sobre la tolerancia* aparecieran anónimamente

no quiere decir que Locke prestara escasa atención a la doctrina moral y política, pues dedicó mucho tiempo a la composición de dichas obras. Se ha planteado a veces la cuestión de la relación que hay entre la teoría del conocimiento y «metafísica» de Locke, y sus teorías éticas y políticas: unos han sostenido que estas últimas son una consecuencia de las primeras; otros, que son muy distintas, ya que mientras en la teoría del conocimiento Locke insiste, a pesar de todo, en la necesidad de obtener un saber seguro y cierto, en ética y política se contenta con un conocimiento meramente probable o, mejor dicho, con un mero «tanteo». Las dos opiniones pueden justificarse en los textos de Locke y es difícil llegar al respecto a ninguna conclusión definitiva.

La ética de Locke es de carácter hedonista por cuanto da considerable importancia a las causas de placer y dolor como «bienes» y «males», respectivamente. Sin embargo, no hay que entender tales «placer» y «dolor» (o sus causas) únicamente en sentido «físico» o sólo en sentido «subjetivo». Según Locke, hay leyes morales cuya obediencia produce el bien y cuya desobediencia produce el mal. Estas leyes, aunque proceden de Dios, son racionales y coinciden con las «leyes naturales».

Más importante, e influyente, que la ética de Locke ha sido su teoría política. Ésta es, por un lado, una racionalización de ciertas tendencias representadas por el partido «Whig» y los que llevaron al trono a Guillermo de Orange; pero, por otro lado, es una fundamentación del llamado «liberalismo». Locke se opuso al *Patriarcha* (1680), de Sir Robert Filmer, y a su teoría del derecho divino de los reyes. Según Locke, los hombres son iguales y libres en su estado de naturaleza. Por consentimiento común llegan a formar una sociedad, la cual no es, pues, resultado de un deseo de evitar la «guerra de todos contra todos» de que había hablado Hobbes, a cuya doctrina «totalitaria» se opuso Locke firmemente. La sociedad está fundada en un consentimiento libre, pero también en derechos naturales, tales como el derecho de existencia (o subsistencia) y el de propiedad —el cual permite al hombre disponer de los bienes necesarios para su existencia (y subsistencia)—. Este derecho de propiedad no es absoluto, tiene sus limitaciones. Por un lado, la propiedad tiene su fuente en el trabajo (y también en la herencia, en la cual se expresaron los frutos de un trabajo). Por otro lado, tiene sus limitaciones en los demás miembros de la sociedad; a ninguno debe perjudicar la propiedad detentada por otros.

Fundamental en la doctrina política de Locke es su teoría del gobierno como gobierno representativo; los miembros del gobierno son aquellos a quienes los que componen la sociedad han confiado el poder y el derecho de dirigir a los gobernados para el

bien de la comunidad y de cada uno de sus miembros. Como la sociedad, el gobierno es, o debe ser, resultado del consentimiento libre de los individuos que forman la sociedad y no debe nunca hollar los derechos fundamentales de estos individuos, sino más bien protegerlos. Locke divide el poder del gobierno en tres poderes, cada uno de los cuales da lugar a una rama de gobierno: el poder legislativo (que es el fundamental), el ejecutivo (en el cual incluye el judicial) y el federativo (que es el poder de declarar la guerra, concertar la paz y establecer alianzas con otras comunidades). Mientras el gobierno siga siendo expresión de la voluntad libre de los miembros de la sociedad, la rebelión no es permitida: es injusta la rebelión conta un gobierno legal. Pero la rebelión es aceptada por Locke en caso de disolución de la sociedad y cuando el gobierno deja de cumplir su función y se convierte en una iranía.

Tanto la teoría y filosofía general de Locke como su ética y su doctrina política ejercieron enorme influencia, especialmente durante el siglo XVIII: se ha podido hablar de «la edad de Locke» como se ha hablado de «la edad de Newton» y aun de las dos a un tiempo: «la edad de Locke y Newton». Los principales enciclopedistas franceses (d'Alembert, Voltaire, por ejemplo) saludaron la filosofía de Locke como la que corresponde a la física de Newton, y ambas como la expresión de la «razón humana». Locke ejerció gran influencia sobre los filósofos y economistas de tendencia «liberal» y sobre gran parte de la evolución de las ideas y costumbres políticas en muchos países, especialmente los de habla inglesa. No obstante las críticas a Locke de Berkeley y Hume, estos dos pensadores no son concebibles sin Locke, que ha sido considerado como su inmediato precursor en la corriente del «empirismo inglés moderno». También ejerció Locke gran influencia sobre el desenvolvimiento de las teorías asociacionistas y sensacionistas (o sensualistas) en Inglaterra, Francia y otros países. Se opusieron a Locke los «malebranchistas» y los «racionalistas»; importante en este último respecto fue la polémica de Leibniz contra Locke. Los *Nouveaux Essais* del primero trataron de refutar punto por punto el *Essay* de Locke. Sin embargo, algunos autores considerados «racionalistas» hicieron abundante uso de la doctrina de las «ideas» lockiana.

Locke escribió , en latín, entre 1660 y 1664, ocho *Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza*. —En 1671 Locke escribió lo que se considera como «dos borradores»: *An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal*, 1936, y *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*, 1931. El *Ensayo* «definitivo» fue terminado por Locke en 1666 y publicado en 1690 con el título: *An Essay Concerning Human Understanding*. Edición anotada por

A. C. Fraser, 2 vols., 1894. —En 1677 escribió Locke *An Essay Concerning Toleration*. De 1689 es la *Epístola de Tolerantía*, y de la misma fecha su traducción inglesa por W. Popple: *A Letter Concerning Toleration*. Siguieron a dicha *Letter* la *Second* y la *Third Letter*. —El *Second Treatise on Government (An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil-Government)* fue terminado en 1679. El *First Treatise on Government* [contra Filmer] fue terminado en 1680 o 1681. —Una serie de cartas a Edward Clarke escritas hacia 1684 dieron origen a la obra *Some Thoughts Concerning Education*, publicada en 1693. —En 1695 apareció *Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, 1695. —En 1697, *Of the Conduct of the Understanding*. —Se deben asimismo a Locke varios otros escritos, algunos publicados sólo póstumamente, tal como: *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God* y *Elements of Natural Philosophy*. Varios aparecieron en *Posthumous Works*, 1706.

Entre las trad. esp. de obras de Locke mencionamos: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1956); *Ensayo sobre el gobierno civil* (1941, reimp., 1960); *Algunos pensamientos sobre educación* (1927). —Ed. bilingüe latino-castellana de la *Epistola de tolerantia. Cartas sobre la tolerancia*, con introducción y notas de A Waismann y un prólogo de R. Klibansky.

M

MAIMÓNIDES [MOISÉS BN MAYMUN] (Abu 'Imran Musa bn Ubayd Allah) (1135-1204), nac. en Córdoba, hijo del Rabí Maymun. Su padre lo educó en la Biblia y en el Talmud; tuvo también otros maestros, pero se ignoran sus nombres, aunque, contrariamente a lo que a veces se ha dicho, Averroes no fue uno de ellos. Cuando los almohades tomaron Córdoba, en 1148, irrumpió en la ciudad un período de turbulencia y de intolerancia religiosa de la que fueron víctimas tanto los cristianos como los judíos, a quienes los almohades, y su jefe, Ibn Tamurt, querían obligar a convertirse al islamismo. Muchos judíos, incluyendo la familia de Maimónides, se negaron a apostasiar su fe; en consecuencia, tuvieron que emigrar, primero al Noroeste de Africa (entre otros lugares, a Fez, Marruecos) y luego a Fostat («Viejo El Cairo»), en Egipto, donde Maimónides falleció.

Se deben a Maimónides varias obras (véase bibliografía); filosóficamente, la más importante es la *Guía de los indecisos*. Los «indecisos» (se han usado también como traducción los nombres 'perplejos' y 'descarriados') son «los pensadores a quienes sus estudios han llevado a chocar con la religión» y también «aquellos que han estudiado la filosofía y han adquirido un sólido conocimiento y que, bien que firmes en materia religiosa, se hallan perplejos y confundidos a causa de las expresiones ambiguas y figurativas contenidas en las Escrituras Santas» (*Guía*. Introducción). Para devolver a tales indecisos su decisión, esto es, para ponerlos de nuevo en el camino de la fe, Maimónides escribió la citada obra capital, pero ella no consiste en una defensa de la fe contra la filosofía, sino más bien en un intento de armonizar la fe con la razón.

La *Guía* está dividida en una «Introducción» y en tres partes. En la «Introducción» indica cuáles son sus propósitos. Ante todo, y según apuntamos, decidir a los indecisos, a los que han sido atraídos por la razón y hallan difícil aceptar una interpretación literal de la ley. Luego, eliminar la perplejidad de los que caen en la confusión por no saber que las expresiones que figuran en la Ley deben ser interpretadas figu-

rativamente y no literalmente. En la primera parte, Maimónides se ocupa sobre todo de la interpretación de expresiones claves en la Ley. En la segunda parte, de las pruebas de la existencia, incorporeidad y unidad de la Causa primera; de las inteligencias; de las diversas esferas y del mundo; de la creación a partir de la nada; de las leyes y designio de la Naturaleza y de otros temas filosóficos capitales, pero también de las interpretaciones filosóficas que deben darse a los libros sagrados y de la naturaleza y especies de la profecía. En la tercera parte, de la Providencia, de los ritos y de la conducta.

Maimónides se opone al atomismo de los Mutakallimies y defiende en su lugar una filosofía que es fundamentalmente aristotélica, si bien con algunos elementos platónicos. Aunque Aristóteles enseñó algunas tesis que son contrarias a lo que dice la fe, tales como la eternidad del mundo, la gran mayoría de sus opiniones y argumentos filosóficos son, según Maimónides, no sólo concordantes con las verdades de la fe, sino sumamente útiles para defender y apoyar tales verdades. Así, rectamente usada, la filosofía no induce a confusión y a perplejidad, sino todo lo contrario: sirve de «guía» a los «indecisos». La base de la concordancia entre filosofía y fe que sienta Maimónides es su convicción de que la experiencia sensible, por un lado, y el intelecto, por el otro, conducen por igual a confirmar la fe; cuando tal no acontece, hay que ver si lo que dicen las Escrituras debe ser interpretado literalmente o bien puede ser interpretado figurativa y analógicamente. Esta última interpretación permite eliminar muchas de las que parecían al principio contradicciones entre la razón y la fe. En algunos casos —como sucede ejemplarmente con la cuestión de si el mundo fue creado de la nada por Dios o si ha existido eternamente —la razón no puede decidir en favor de una u otra tesis —o, lo que es lo mismo, puede producir argumentos igualmente válidos para apoyar ambas tesis—: esto hace que en tal caso haya que seguir lo que dicen las Escrituras. Además, las Escrituras hablan de ciertas cosas —tales los milagros— que no podrían explicarse a menos que se admitiera que el mundo fue creado de la nada por Dios.

Maimónides admite como completamente convincentes los argumentos (que cuenta en nombre de 25) que han proporcionado «los filósofos» para demostrar que Dios existe, es incorpóreo (o espiritual) y es Uno. Se ha hecho observar que las pruebas aducidas, o reiteradas, por Maimónides son similares a las usadas luego por Santo Tomás de Aquino. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Maimónides, ya sea influido por el neoplatonismo, ya sea porque quisiera subrayar hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, se inclina con frecuencia a lo que se ha llamado «concepción negativa de Dios»,

propia de las teologías negativas, es decir, una concepción según la cual, visto desde el mundo, Dios no es propiamente nada, pero no porque no exista, sino más bien porque «sobreexiste» o es un «super-ser» o «super-esente». Maimónides revela semejante inclinación hacia los modos propios de la teología negativa sobre todo cuando se trata de determinar los atributos divinos. Ello no significa que Maimónides tenga una concepción puramente «negativa» de Dios o bien que subraye hasta tal punto la trascendencia de Dios que suprima toda relación entre Dios y el mundo. En rigor, Maimónides insiste en la existencia de una jerarquía de esferas o inteligencias que median entre Dios y las criaturas. Además, concede gran importancia a la noción de Dios como providencia. De las esferas o inteligencias citadas, la décima y última es, según Maimónides, el intelecto activo, el cual influye sobre las almas racionales poseedoras de intelecto pasivo. Todas las esferas o inteligencias son inmateriales e inmortales. Las almas humanas están compuestas de materia y forma, no siendo, pues, puramente inmateriales. Sin embargo, son inmortales individualmente y no sólo en una supuesta forma común a todas.

En el aspecto «ético» y «ético-religioso», la *Guía* de Maimónides se basa en el ideal del sabio y del profeta. El primero es el que por la influencia del intelecto activo, se consagra al saber especulativo y procura acordarlo con la fe. El segundo es aquel que añade al conocimiento racional el saber superior de la profecía, recibido por la gracia; con ello el profeta puede convertirse en legislador moral del hombre y de la sociedad.

Las doctrinas de Maimónides suscitaron gran número de polémicas entre los medios judíos. Los «talmudistas puros» se opusieron, por lo general, a las interpretaciones «figurativas» de Maimónides y abogaron por la interpretación literal. Daniel de Damasco y Solomon ben Abraham de Montpellier atacaron las doctrinas de Maimónides y de los maimonistas. Otros autores, como Abraham bn Hisdai y Samuel bn Abraham Saportas, defendieron dichas doctrinas. En las comunidades judías de Narbona, Zaragoza, Huesca, Monzón, Calatayud y Lérida se pronunciaron excomuniones contra los anti-maimonistas. Hubo también una disputa en Barcelona en la que intervinieron, entre otros, Abba Mari Don Astruc y Solom bn Aderet y que terminó con el triunfo de los maimonistas.

Importante es la influencia de Maimónides sobre cierto número de escolásticos cristianos del siglo XIII y en particular sobre Santo Tomás. Según Gilson, «si Maimónides no hubiera enseñado una doctrina del alma tan fuertemente inspirada en la de Averroes, lo que le condujo a una concepción muy especial de la inmortalidad, podríamos decir que la filosofía

de Maimónides y la de Santo Tomás coinciden en todos los puntos verdaderamente importantes». Debe advertirse, sin embargo, que la influencia de Averroes a que se refiere Gilson parece menor de lo que este autor y otros suponen; muchos historiadores se inclinan a reducir a un mínimo la influencia de Averroes y destacar la de Avicena.

La *Guía de los indecisos* fue escrita por Maimónides en árabe; el título es *Dâlahat al hairin*. La primera trad. al castellano (1432) se debe a Pedro de Toledo (manuscrito en la biblioteca de El Escorial).

Antologías de textos en español: José Llamas, *M.*, 1935. —F. Valera, *Vida y obra de M.*, 1946.

Todas las historias de la filosofía judía medieval se ocupan más o menos extensamente de Maimónides. Sobre M. véase: P. José Llamas, *M.*, 1935 [textos e introducción]. —José Gaos, *La filosofía de M.*, 1940 [reimp. de artículos publicados en la *Revista de Occidente*, 43 y 48 (1935). —Meir Orian, *M. Vida, pensamiento y obra*, 1984.

MAINE DE BIRAN, FRANÇOIS PIERRE (1766-1824), nac. en Bergerac (Dordogne). Ejerció varios cargos administrativos (en el departamento de la Dordogne, 1795-1797; en el cuerpo legislativo durante el Imperio: 1805-1813) y políticos (representante moderado en la Cámara durante la Restauración). Su labor filosófica fue realizada en forma de «memorias», «reflexiones» y «diarios» y consistió en gran parte en una anotación de «experiencias de la conciencia» en el curso de una «evolución» a la que nos referimos brevemente al final de este artículo.

Influido por los problemas planteados por los ideólogos, y a través de una constante meditación introspectiva de sus propios estados psíquicos y fisiológicos, Maine de Biran llegó a la concepción de que la conciencia, entendida como una substancia independiente, solamente existe en cuanto esfuerzo opuesto a la resistencia del objeto externo; en la resistencia se da, en efecto, la conciencia del yo sin posibilidad de separación metafísica, por lo menos en lo que toca al dominio de la experiencia. Esta tesis central de Maine de Biran no es, sin embargo, un principio destinado a explicar el conjunto de la vida anímica; es más bien el último resultado de una introspección continua en busca de un centro permanente en medio de la inestabilidad de los «estados», de una «facultad activa» que permita eludir la disolución del «yo» a la cual conducía el análisis de Condillac y de los ideólogos. Todas las averiguaciones de Maine de Biran deben comprenderse a partir de este principio-resultado: la distinción entre la sensación y la percepción, que no es sino la distinción entre la impresión pasiva provocada por lo externo y la impresión activa de la actividad interna; la generalización de la

distinción entre lo activo y lo pasivo en todos los estados y en todos los «hábitos»; la insistencia en la imposibilidad de una derivación de la impresión interna a partir de la externa, derivación que tiene su punto de apoyo en la ilegítima transposición al plano de lo íntimo de lo que sólo es válido para el mundo físico. De este modo, Maine de Biran procura destruir la derivación sensualista de todos los actos superiores a partir de la sensación. Ésta no contiene en manera alguna, según Maine de Biran, su idea, como la pasividad no contiene la razón de ser ni el principio real de la actividad. Mas sería erróneo para demostrar esta actividad suponer, al modo del intelectualismo tradicional, que es la manifestación de una substancia. Maine de Biran insiste continuamente en el carácter dinámico, funcional, de las actividades que va descubriendo poco a poco a medida que revela las falacias de la derivación de lo interior a partir de lo exterior. De ahí la insistencia en el sentimiento de resistencia, donde se encuentra el problema fundamental del análisis psicológico y gnoseológico: la cuestión de la dualidad de lo activo y lo pasivo, el problema de la liberación de la propia voluntad respecto a la coacción física o fisiológica. El elemento activo se nos da en el sentimiento del esfuerzo, que choca constantemente con el obstáculo externo, que parece la mayor parte de las veces ser dominado por este mismo obstáculo, suprimiéndose de este modo el hecho de la libertad. Pero la libertad es dada, finalmente, en la conciencia plena de la acción volitiva, que no es una mera facultad entre las demás, sino el origen de todas las facultades, con inclusión de las intelectuales, concebidas como modificaciones de la voluntad y, por consiguiente, derivadas de la primaria e irreductible experiencia del esfuerzo activo. Con el fin de examinar la naturaleza de la voluntad, Maine de Biran parte del problema clásico de la posibilidad que tiene un yo de concebir algo extraño a él. Al encontrar, tras un detallado análisis, una apercepción inmediata que tiene el yo como sujeto y objeto, se establece el primer fundamento para la comprensión de una efectiva toma de posesión de un objeto por un sujeto, prescindiendo de toda atribución a la conciencia de la categoría de substancia. Pero esta fase queda bien pronto desbordada; el sujeto, que era ser intermedio entre la exterioridad de la sensación y el absoluto metafísico, se convierte en entidad substancial; «cuando este yo reflexiona sobre sí mismo —escribe Maine de Biran—, cuando el sujeto no puede identificarse con el objeto en el mismo acto de reflexión, el *yo*, objeto de este acto, no puede ser más que el ser absoluto o el alma concebida como *fuerza* substancial; el nóumeno es concebido o creado aquí, como en toda percepción, fuera de la conciencia» *(Oeuvres,* ed. P. Tisserand.

t. VII, págs. 372-73*)*. La concepción funcional no suprime una idea substancial, siempre que por ésta se entienda el conjunto de las actividades en tanto que permanentes y en estado de perpetua expansión y crecimiento, y no el residuo intelectualista de estas actividades. A esto se deben los esfuerzos de Maine de Biran para constituir lo que será una antropología filosófica: la distinción entre vida animal, vida humana y vida espiritual es la consecuencia de una tendencia a la diferenciación que no puede quedar detenida en el mero reino de lo psíquico y que, al final, revela en éste la presencia del espíritu y aun de un espíritu capaz de alcanzar la región de lo sobrenatural, tal vez porque lo sobrenatural le ha sido previamente dado como una gracia a la cual intentará acomodarse todo su esfuerzo. Por eso la tesis de la primacía de la voluntad demostrada por la experiencia interna como origen y raíz del conocer, y, al mismo tiempo, la insuficiencia de esta libre actividad en la vida psíquica condujo a Maine de Biran a la afirmación de la existencia de una vida espiritual superior, donde las resistencias físicas y corporales quedan desvanecidas ante la fuerza del espíritu tal como se revela y manifiesta en la experiencia mística. La vida espiritual, enteramente libre y desvinculada de lo orgánico, es, por otro lado, no un estadio más elevado de la existencia psíquica, sino una vida distinta, según concluye Maine de Biran, hecha posible por la intervención de Dios.

Aunque en la anterior presentación del pensamiento de Maine de Biran no hemos olvidado el hecho de que tal pensamiento experimentó un desarrollo continuo en el curso de la vida del filósofo, hemos reducido ese desenvolvimiento a un mínimo para la mayor comodidad de la exposición. Pero debe tenerse en cuenta que el pensamiento de nuestro autor es más «evolutivo» que el de la mayor parte de los filósofos; se manifiesta a través de una serie de etapas que, a su vez, pueden ser consideradas como jalones a lo largo de un complejo itinerario. Así lo han reconocido los mejores expositores de la obra de Maine de Biran, entre ellos Henri Gouhier. Éste habla inclusive de «las conversiones» de Maine de Biran, de las cuales menciona y analiza tres: la conversión al «biranismo» (comienzos de siglo), la conversión al platonismo (hacia 1815) y la conversión al cristianismo (hacia 1822). Estas conversiones se manifiestan, para emplear una expresión de Gouhier, a lo largo de una «creación continua».

Se han ido publicando los numerosos manuscritos de Maine de Biran, pero todavía hoy no hay una edición crítica completa y satisfactoria de la obra del filósofo. —La edición hasta ahora más completa (pero críticamente muy insuficiente) es la de Pierre Tisserand, *Oeuvres*, 14 vols., que comprende: I *(Le premier Journal)*, 1920 (trad. esp.: *Autobiografía*,

1956 [incluye también trad. de «Memoria sobre las relaciones de la ideología y de las matemáticas», de 1803, y la introducción a «Nuevos ensayos de antropología», de 1823-1824]); II *(Influence de l'habitude sur la faculté de penser)*, 1922; III *(Mémoire sur la décomposition de la pensée)*, 1924; IV *(Íd., íd.)*, 1924; V *(Les discours philosophiques de Bergerac)*, 1925; VI y VII *(Correspondance philosophique)*, 1930; VIII y IX *(Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature)*, 1932; X *(Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie)*, 1937; XI *(Études d'Histoire de la Philosophie)*; XII *(Examen des opinions de M. de Bonald)*; XIII *(Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme)*, 1949; XIV *(Nouveaux essais d'Anthropologie)*, 1949. —Edición integral crítica del *Journal* por Henri Gouhier, 3 vols. (I, 1954; II, 1955; III, 1957).

Véase: Julián Marías, «El hombre y Dios en la filosofía de M. de B.» (en *San Anselmo y el insensato, y otros estudios de filosofía*, 1944, págs. 228-84).

MARCEL, GABRIEL (1889-1973), nac. en París. Marcel fue «agrégé» de filosofía en la «École Normale Supérieure», pero aunque ha dado numerosos cursos y series de conferencias en muchas Universidades tanto en Francia como fuera de Francia, no se ha consagrado regularmente a la enseñanza y ha dedicado la mayor parte de su actividad a la producción filosófica y a la dramática, que Marcel estima importante para mejor comprender la primera. En sus primeros tiempos estudió especialmente las corrientes idealistas, tanto del idealismo alemán (especialmente Schelling) como inglés (en particular Royce, a quien dedicó desde 1912 una serie de artículos luego recogidos en un volumen). En rigor, Marcel partió en sus meditaciones filosóficas en gran parte de Royce y Bradley y en parte de Bergson, pero le costó, según confiesa, grandes esfuerzos salir «del mundo en que se hallaba prisionero» *(Fragments philosophiques*, 1909-1914, ed. L. A. Blain. «Avant-Propos» de Marcel escrito especialmente para esta edición), aun cuando tanto Bergson como Bradley hubiesen debido ayudarle a desprenderse «de la especie de torno en el que me hallaba comprimido». Sus primeras reflexiones ofrecen por ello un aspecto de «tanteo», mucho más acentuado que el «tanteo» en que consiste su propio método filosófico. En una nota escrita el 22 de junio de 1909, Marcel dice: «Me parece haber cobrado conciencia esta mañana de la sola eterna verdad que puede fundar toda moral ...el yo no es sino negación, y no alcanzamos el Pensamiento absoluto más que tomando conciencia de la nada de nuestra individualidad». Esto está todavía muy lejos de la posterior actitud filosófica de Marcel, pero manifiesta ya su «modo de pensar»: es el «ir co-

brando conciencia» de verdades que de alguna manera se le van «revelando». Por eso la expresión propia de dicho pensamiento es con frecuencia «el diario». En el presente artículo tendremos que presentar el pensamiento filosófico de Marcel de un modo más o menos «sistemático», pero habrá que tener en cuenta que ello es en buena medida una falsificación de dicho modo de pensar.

Es también una falsificación, pero que puede ayudar a comprender de qué tipo de pensamiento se trata, indicar que hay, o ha habido, en Marcel (véase el párrafo final de este artículo) una tendencia al pensamiento «existencial» que ha hecho llamarlo con frecuencia «existencialista». Se trata, por supuesto, de un «existencialismo cristiano» en el cual, a diferencia de Heidegger, no se pretende considerar el análisis de la existencia como un mero estadio preparatorio para un replanteamiento fundamental de la cuestión del ser. Ésta no es ajena al pensamiento de Marcel, pero bajo supuestos muy diferentes de los que subyacen en la analítica heideggeriana y aun en toda filosofía de la Existencia. En verdad, Marcel ha seguido un camino muy próximo al de Kierkegaard, bien que de un modo independiente y sin haber conocido a Kierkegaard más que una vez recorrida su propia ruta. Pues así como Kierkegaard proclamó, contra la «filosofía especulativa» de Hegel, la filosofía existencial de la verdad subjetiva, Marcel proclamó, contra el idealismo absoluto de Bradley y de Royce —también hegelianos—, la necesidad de distinguir entre la objetividad y la existencia. La primera es precisamente lo que el pensar idealista estima como constitutivo del ser. De ahí que la existencia quede, a lo sumo, como el término del pensar, pero no como el fundamento inevitable de todo pensamiento. Por eso en el pensamiento criticista la existencia puede inclusive ser estimada como contradictoria y, en todo caso, como revocable. Ahora bien, un análisis de la experiencia que no interponga entre ella y el sujeto la pantalla de la objetividad como fundamento de la inteligibilidad del ser muestra, según Marcel, que la existencia no puede ser puesta en duda en la medida en que no se pretenda llegar a la conclusión de que nada efectivamente existe. Sin embargo, la existencia no tiene aquí una significación puramente general, como si fuese simplemente el predicado de un sujeto. Marcel proclama, en efecto, «la indisoluble *unidad de la existencia y del existente*»; esto hace que la existencia no pueda ser tratada como un *demonstrandum* y que la idea de la existencia y la existencia misma formen una unidad completa (Cfr. «Existence et objectivité», en *Journal Métaphysique*, 3.ª ed., 1935, página 315). De aquí parte el intento de edificar una filosofía existencial con una fuerte tendencia hacia lo concreto. El significado de lo existencial se precisa, por lo de-

más, cuando establecemos lo que se quiere decir al hablar de la existencia divina. Si es cierto que la existencia de Dios no puede tener la misma significación que la existencia de lo mundano, no lo es menos que la distinción no puede ser resuelta por medio de una concepción ultra-existencial de la persona divina. En rigor, Dios no está «por encima» de la existencia, al modo de la unidad neoplatónica, sino más bien en una capa que fundamenta todo lo existente. La meditación de Marcel sobre la noción del cuerpo o, mejor dicho, de «mi cuerpo» permite aclarar por otro lado el mismo problema. Marcel estima que «mi cuerpo» tiene una relación singular con el yo de que el cuerpo parece ser predicado; esta relación es la de la «encarnación» por medio de la cual se comprende la posibilidad de los juicios de existencia. Tal comprensión no es, sin embargo, la que se deriva de la dilucidación de un problema. Se trata más bien de lo que Marcel llama un «misterio». Ahora bien, la diferencia entre problema y misterio no significa que el primero sea accesible y el segundo incomprensible. Problema es simplemente lo que se me propone, pero lo que se me propone, siendo externo, corresponde a lo dado. Misterio, en cambio, es «algo en lo cual me encuentro *comprometido*, y cuya esencia es, por consiguiente, algo que no está enteramente ante mí» (Cfr. *Être et Avoir*, 1935, pág. 145). De ahí que el misterio pueda ser esclarecedor y de ahí también que la cuestión sobre el ser sea misteriosa y no problemática. La radicación del ser en la zona del misterio hace posible, por lo demás, la superación completa de las oposiciones en que han abundado sobre todo las filosofías modernas, y no sólo las metafísicas, sino también las epistemológicas. Con lo cual el pensar filosófico se convierte en un «compromiso», en una acción en la cual el sujeto mismo es un elemento de una mayor y más plena objetividad, el centro de una verdadera «experiencia ontológica». La revelación del ayer se nos da, por lo tanto, a través de la entrega existencial y en particular por medio de ciertos actos de naturaleza privilegiada. La fidelidad, el amor, la admiración son, para Marcel, los principales. Pero lo son también la invocación, la plegaria y la comunión, que nos revelan lo que para un pensamiento crítico es inalcanzable si no es por medio de subterfugios: la existencia del tú y, en último término, de la comunidad de las personas. Las experiencias ontológicas se convierten entonces en la base misma desde la cual una experiencia del ser y una comprensión de él se hacen posibles. La vinculación *al* ser se descubre por medio de la vinculación *a un* ser; no, pues, por una intuición intelectual ni tampoco por un progreso infinito del pensamiento. En verdad, los últimos métodos representan un empobrecimiento del mundo, una simple problematización del miste-

rio. Son en cada caso una objetivación y no, por así decirlo, una «existencialización» de la existencia. El análisis de Marcel sobre el «tener» tiene un propósito análogo. Aquí se muestra que la diferencia entre el tener como posesión y el tener como implicación es de índole estrictamente ontológica. En efecto, la significación más profunda del «tener» —el tener para sí— confirma que la posesión puede llegar a ser entendida como una «reserva». Es lo que ocurre con el cuerpo propio y con la especial forma de relación que dicho autor llama, según hemos visto, la «encarnación», es decir, la participación no objetiva y existencial en algo, el modelo mismo de todo juicio de existencia. Ahora bien, el existencialismo de Marcel no termina ni en la destrucción de la ontología ni en el sistema. Por un lado, la significación ontológica de la esperanza y de la comunión personal evita, según Marcel, todo nihilismo, incluyendo el nihilismo teórico; por otro lado, la filosofía misma, en tanto que manifestación de la vida humana, aparece como una exploración y un itinerario continuos, de acuerdo con la condición «itinerante» de ese *homo viator* que Marcel ha intentado describir.

El pensamiento de Marcel ha sido expuesto por su autor, en los últimos años, de un modo más acabado que en obras de períodos anteriores, aunque sin abandonar la forma por él preferida de la *recherche*. Así ocurre sobre todo en su obra *Le Mystère de l'Être*. Si, a pesar de ello, sigue siendo difícil «resumirlo», es porque es característico de la filosofía de Marcel el no admitir que los resultados puedan ser separados del proceso por medio del cual se alcanzan. Siendo aquí imposible relatar tal proceso, indicaremos sólo que en dicha obra se presenta la *vía* que va del «mundo roto» en que el hombre actualmente se halla a un mundo que le brinda un misterio en donde reside la región profunda que da acceso a la eternidad. A lo largo de este camino se muestra la estructura de «mi vida» (una vida que incluye la existencia del otro, o del «tú»), su ser en situación y en participación, y su necesidad de trascendencia. Lo que permite avanzar por este camino es el uso de una «reflexión» que no toma el objeto como puramente «exterior», sino rodeándolo de un «aura» que dimana incesantemente del «centro» existencial donde aparece el medio inteligible que desencadena todas las fases de la «reflexión».

Hacia 1950 Marcel rechazó el rótulo «existencialismo cristiano» para designar su filosofía. Los motivos de ello son probablemente dos: (1) el abuso del término 'existencialismo'; (2) la publicación, en agosto de 1950, de la Encíclica *Humani Generis*, donde se declara la incompatibilidad del existencialismo con el catolicismo, aun cuando, en rigor, se trata del existencialismo llamado ateo. Marcel propone para su pensa-

miento el rótulo «socratismo cristiano».

Obras filosóficas: *Journal Métaphysique (1912-1913)*, 1927 [incluye, como apéndice, el escrito anterior] (trad. esp.: *Diario metafísico*, 1956; otra trad., 1969). —«Positions et approches concrètes du mystère ontologique», incluido en *Le monde cassé*, 1938; ed. separada con introducción de Marcel de Corte, 1949 (trad. esp.: *El misterio ontológico. Posición y aproximación concretas*, 1959). —*Du refus à l'invocation*, 1940, nueva ed, con el título *Essai de philosophie concrète*, 1963 (trad. esp.: *Filosofía concreta*, 1959). —*Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1944 (trad. esp.: *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, 1954). —*Le Mystère de l'Être*, 2 vols., 1951. Hay trad. esp.: *El misterio del ser*, 1955. —*Les hommes contre l'humain*, 1951 (trad. esp.: *Los hombres contra lo humano*, 1955). —*Le déclin de la sagesse*, 1954 (trad. esp.: *Decadencia de la sabiduría*, 1956) —*L'homme problématique*, 1955 (trad. esp.: *El hombre problemático*, 1959).

Marcel considera importantes sus obras teatrales para el mejor entendimiento de su filosofía. Hay trad. esp. de varias piezas; así, por ejemplo: *Teatro (Roma ya no está en Roma: Un hombre de Dios; El emisario)* (1953); *El mundo quebrado* (1956).

Sobre el pensamiento de M. véase: A. Rebollo Pena, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de G. M.*, 1954. —Marie Magdeleine Davy, *Un filósofo itinerante: G. M.*, 1959, trad. esp. 1965. —Francisco Peccorini Letona, *G. M.: La «razón de ser» en la «participación»*, 1959. —Omar Argerami, *Pensar y ser en G. M.*, 1967. —Mario A. Press, *G. M.*, 1967.

MARCO AURELIO ANTONINO (121-180), nac. en Roma y falleció en Vindobona (Viena). Emperador romano desde 161 hasta su muerte, Marco Aurelio es uno de los principales representantes del llamado *nuevo estoicismo* o *estoicismo imperial*. Influido por otros grandes maestros del estoicismo de este período (Epicteto, Séneca), Marco Aurelio acentuó los rasgos religiosos de la doctrina, la cual se convirtió casi enteramente en una norma de acción y en un consuelo. Así lo vemos en su obra conocida con el nombre de *Soliloquios*. Encontramos en estas meditaciones un conjunto de doctrinas. Entre ellas, las siguientes: el hombre es carne, *σάρξ*; espíritu vital, *πνεύμα*, y un yo que se gobierna a sí mismo, *ἡγεμονικόν*, y que debe tomar las riendas de la propia vida, pues es la parte divina del hombre; hay que obrar de acuerdo con la Naturaleza, pues los cambios del hombre son similares a los cambios de ese Todo que es la Naturaleza Universal; la materia del Todo es, sin embargo, dócil y adaptable, en tanto que la Razón posee su propia naturaleza, la cual no contiene ningún mal; las rotaciones del Universo son siempre las mismas hacia

arriba y hacia abajo; el Universo es como una gran Sociedad; el hombre mortal es un ciudadano en la Gran Ciudad del Universo, etc. La mayor parte de estas doctrinas son las que corresponden al estoicismo del citado período. Otras son más particulares de Marco Aurelio; en efecto, frente a la característica «dureza» de Séneca o hasta de Epicteto, Marco Aurelio predica dondequiera un sentimiento que a veces se acerca a la piedad; frente al retroceso hacia sí mismo de los demás miembros de la escuela, Marco Aurelio parece insistir en el «darse a los otros», no solamente mediante su característico «cosmopolitismo», sino también porque sostiene que los hombres están estrechamente relacionados en una comunidad que hace posible la constante comunicación mutua y, sobre todo, el amor mutuo. Ahora bien, más que las doctrinas importa destacar en la obra de Marco Aurelio la peculiar *atmósfera* que intenta suscitar con sus máximas y recomendaciones. Es una atmósfera difícil de describir y más difícil todavía de definir. En rigor, Marco Aurelio no pretende ni una cosa ni otra: quiere más bien que los hombres a quienes se dirige *penetren* en el modo de vida que suscitan las máximas, las cuales no deben tomarse aisladamente, sino también dentro de un conjunto. Ello no significa que ciertas máximas no consigan más que otras dibujar el perfil de la citada atmósfera. Entre tales máximas elegimos las dos siguientes. Una está en el Libro VIII (52) y dice: «El que no sabe que el Universo existe, no sabe dónde está. El que no conoce el propósito del Universo, no sabe quién es ni qué es el Universo. El que fracasa en cualquiera de estos respectos no puede ni siquiera decir por qué ha nacido.» La otra está en el Libro IX (16) y enuncia: «Vive constantemente la más alta [excelente, bella] vida.»

Entre las ediciones más recientes figuran la de J. H. Leopold (Oxford, 1908), la de Heinrich Schenkl (Leipzig, 1913); se destaca sobre todo la más reciente de A. Farquharson (Oxford, 1946), con comentario. Hay trad. de las *Meditaciones,* con prólogo de Bartolomé Segura Ramos, en LB 1127, 1985, Alianza Editorial.

Sobre Marco Aurelio véase: E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique,* 1881 (hay trad. esp.).

MARCUSE, HERBERT (1898-1979), nac. en Berlín, estudió en Berlín y Friburgo i. B., donde se doctoró en 1923. En Friburgo recibió la influencia de Husserl y de Heidegger. Bajo la dirección del último preparó su tesis para la *venia docendi,* que dio origen a su primer libro: la obra sobre la ontología de Hegel y el fundamento de una teoría de la historicidad. Tanto su muy temprano interés por el socialismo como su estudio de Hegel llevaron a Marcuse a profundizar en el marxismo. Es posible que las diferencias políticas con Heidegger impidie-

ran a Marcuse llegar a ser su ayudante en Friburgo, pero aunque es cierto que éste se fue distanciando de aquél, conservó de todos modos lo que podría llamarse un «impulso heideggeriano». Lo que ha interesado a Marcuse ha sido el hombe como un estar en el mundo, pero no como un *locus* o una voz del Ser, sino como una realidad social. La actitud filosófica de Marcuse y sus orientaciones sociales y políticas lo fueron acercando a Adorno y a Horkheimer, ingresando en 1933 en el «Instituto de Investigación Social» (Institut für Sozialforschung), de Frankfurt, siendo considerado como uno de los «miembros» de la «Escuela de Frankfurt». La imagen de Marcuse como uno de los «frankfurtianos» es, sin embargo, sólo una primera aproximación a su pensamiento, que difiere en puntos importantes del pensamiento de Adorno y de Horkheimer. Cada uno de ellos ha elaborado en distinta forma la teoría crítica.

En 1934, Marcuse se trasladó a Estados Unidos, trabajando primero en el «Instituto de Investigación Social» (Institute of Social Research), asociado con la Universidad de Columbia (1934-1940). De 1941 a 1950 trabajó en el Departamento de Estudios Estratégicos y en el Departamento de Estado. De 1951 a 1953 profesó en el Instituto Ruso de las Universidades de Columbia y Harvard. De 1954 a 1965 fue profesor en la «Brandeis University», de Boston, y a partir de 1965 profesó en la Universidad de California, en San Diego. En 1967 empezó a circular el nombre de Marcuse en Alemania por el interés que despertaron sus ideas entre muchos estudiantes revolucionarios. La agitación estudiantil en 1967 y 1968, y especialmente las jornadas de mayo de 1968, en París, colocaron el nombre de Marcuse en primer plano; de 1968 a 1970, especialmente, menudearon los estudios sobre su obra y los debates en torno a sus ideas. La cronología de la bibliografía sobre Marcuse, *infra,* refleja esta situación, aun más patente en una bibliografía completa, que incluya los centenares de trabajos dedicados a Marcuse en los años indicados.

El pensamiento de Marcuse combina una fuerte tendencia hacia lo abstracto con una no menos fuerte tendencia a engranar con situaciones concretas. En este respecto, Marcuse ha seguido las huellas de Lukács. Como Lukács, además, uno de sus esfuerzos ha consistido en ahondar en las raíces hegelianas de Marx y, de paso, en «rescatar» a Hegel de manos tanto de pensadores políticos conservadores como de materialistas dialécticos dogmáticos. El «rescate» de Hegel tiene lugar contra la inclinación del propio Hegel a cerrar el ciclo de la razón dialéctica. A despecho de la insistencia de Hegel en «el trabajo de lo negativo», Marcuse estima que, en último término, Hegel fue infiel a su propia intuición. Ésta fue, en cambio, desarrollada por

Marx, para quien la conciencia en la historia está ligada a las estructuras de clase de la sociedad. Ello no significa que haya que admitir estas estructuras de clase; por el contrario, tienen que ser negadas y trascendidas. Todos los hechos históricos son, para Marcuse, restricciones y comportan una negación. La negación de las restricciones y de la propia negación abren la vía para la posibilidad de una auténtica y radical realización de la libertad y de la felicidad, que son excluidas en la sociedad burguesa y, en general, en toda sociedad clasista. El realismo hegeliano de la razón lleva, a la postre, a un positivismo y a un conformismo.

Se ha destacado a menudo que una de las más importantes, e influyentes, contribuciones de Marcuse es el enlace que éste estableció entre el pensamiento de Marx y el de Freud. Ello se debe principalmente a que Marcuse encontró en algunas de las ideas de Freud los elementos de la «psicología social» que faltaban en Marx. En ambos casos se trata de un movimiento de liberación de represiones. La represión sexual es concomitante con la represión social. Según Marcuse, Freud no había advertido que, junto a las represiones de que dio cuenta y para las cuales trató de encontrar una terapéutica, hay una serie de represiones suplementarias, o sobrerrepresiones, originadas en formas de dominio social. Tanto las represiones fundamentales de que había hablado Freud como las represiones suplementarias pueden haber sido indispensables para el mantenimiento de la civilización, así como para la conservación de un determinado orden social. Sin embargo, las represiones suplementarias se multiplican a sí mismas de modo que llegan a ser innecesarias. No se trata solamente de liberarse de represiones sexuales, sino de liberar la propia sexualidad. Ello se distingue de las falsas liberaciones o de los movimientos anti-represivos en una sociedad fundamentalmente represiva. Estas falsas liberaciones o movimientos pseudo-anti-represivos, lejos de conducir a la libertad y a la felicidad, llevan a la conformidad y a nuevos modos de represión. Marcuse admite la posibilidad, y aun la necesidad, de sublimaciones, pero éstas tienen que ser de un carácter no represivo.

Marcuse ha sometido a crítica, por un lado, el marxismo soviético, y, por otro, la concepción unidimensional del hombre prevaleciente en la «sociedad industrial avanzada». La concepción unidimensional, patente, a su entender, en el pensamiento «analítico», responde a una sociedad unidimensional. Esta sociedad es falaz, porque presenta el rostro de la abundancia, la libertad y la tolerancia, ocultando su verdadera realidad, que es el dominio social y el conformismo. La sociedad industrial avanzada «se permite» la tolerancia justa y precisamente porque no tiene ni siquiera necesidad de la intoleran-

cia. Las más conocidas, y difundidas, ideas de Marcuse discurren por esta vía. Marcuse ha puesto de relieve que los marxismos «oficiales» y muchos movimientos revolucionarios han errado al pensar que las clases oprimidas y explotadas luchan necesariamente por su liberación. Estas clases son fácilmente, y podría decirse aviesamente, incorporadas en el «sistema». En este sentido, la conciencia verdaderamente revolucionaria puede aflorar en grupos minoritarios que no son objetivamente explotados, y que comprenden que la tolerancia puede ser represiva. El «Estado del bienestar», la «sociedad de la abundancia», «la sociedad de consumo» son otras tantas formas de producción de alienación que se ignora a sí misma. Marcuse no predica con ello el retorno a ninguna sociedad en la cual predomine la «robusta pobreza», la «limpieza moral» y la «simplicidad»; de lo que se trata es de eliminar el despilfarro, ya que sólo de este modo aumentan los bienes susceptibles de distribución. Marcuse no predica tampoco el retorno a una sociedad atecnológica; de lo que se trata es de liberar la tecnología de su irracionalidad. La subversión del «sistema», en todo caso, no puede originarse dentro del sistema: se origina o en la conciencia revolucionaria de minorías, que por ello sólo se colocan fuera de toda posibilidad de asimilación, o en las masas que están realmente «fuera» —los que no tienen empleo, los que luchan por la liberación nacional y económica en países del Tercer Mundo, etc.— y a quienes no ofrece ningún atractivo ni la abundancia ni la tolerancia represiva. La conjunción de estas fuerzas tan dispares puede ofrecer la esperanza, aunque por el momento sólo la esperanza, de una auténtica liberación.

Numerosos trabajos de M. han sido recogidos en libro; otros han sido elaborados y han formado parte de libros. Véase la colección *Kultur und Gesellschaft,* 2 vols., 1965 *(Cultura y sociedad)*. Trad. esp. de vol. 1: *Cultura y sociedad,* 1967; de vol. 2: *Ética de la revolución,* 1969.

Libros: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit,* 1932 (escrito para la «habilitación» docente), reimp., 1974 (trad. esp.: *La ontología de H. y la fundamentación de la historicidad)*. —*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory,* 1941, 2.ª ed., 1954 (con «A Note on Dialectic»), ed. rev., 1960 (trad. esp.: *Razón y revolución. H. y el surgimiento de la teoŕa social,* 1971 [es trad. de la ed. inglesa de 1954 y sin el «Prefacio» a la ed. de 1960]). —Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud, 1955, 2.ª ed., 1962; 3.ª ed., 1966 (con un nuevo «Prefacio», pero sin el «Prefacio» de la ed. de 1962) (trad. esp.: *Eros y civilización,* 1968 [de la ed. inglesa de 1962]). —*Soviet Marxism: A Critical Analysis,* 1958, 2.ª ed., 1969 (trad. esp.: *El marxismo soviético,* 1969 [de la ed.

inglesa de 1958, con el «Epílogo» a la ed. francesa]). —*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964 (trad. esp.: *El hombre unidimensional*, 1965 y 1969). —*An Essay on Liberation*, 1969 (trad. esp.: *Un ensayo sobre la liberación*, 1970). —*Das Ende der Utopie*, 1967 (trad. esp.: *El fin de la utopía*, 1968 [Deliberaciones en la Freie Universität de Berlín, 1967]).

Varios vols. de M. proceden de trabajos sueltos y conferencias, en inglés o en alemán. Mencionamos: *Negations: Essays in Critical Theory*, 1968 (algunos son trad. del alemán, pero no por el autor) (trad. esp. de algunos textos: *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, 1971). —*Psychoanalyse und Politik. Kritische Studien zur Philosophie*, 1968, ed. K. H. Haag *et al.* (contiene los dos prólogos a las eds. inglesas de *Eros and Civilizations*, de 1961 y 1962, y tres ensayos de *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, 1970) (trad. esp.: *Psicoanálisis y política*, 1969). —*The Aesthethic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetic*, 1978.

Véase: J. Habermas, A. Schmidt, W. F. Haug, C. Offe, J. Bergmann, H. Berndt, R. Reiche, P. Breines (trad. esp.: *Respuestas a M.*, 1969, con bibliografía de obras de M). —J. M. Castellet, *Lectura de M.*, 1969, 2.ª ed., 1971. —Antonio Escohotado, *M. Utopía y razón*, 1969. —Eloy Silvio Pomenta, *M., la psiquiatría y la liberación*, 1969. —Antonio Oriol Anguera, *Para entender a M.*, 1970. —Miguel C. Lomardi, *H. M. o la filosofía de la negación total*, 1970. —André Vergez, *M.*, 1970. —Eliseo Vivas, *Contre M.*, 1971 (trad. esp.: *Contra M.*, 1973).

Véase también: S. Mallet, L. Basso, *Discusión con los marxistas. La perspectiva del socialismo en las sociedades de alto desarrollo industrial*, en trad. esp. 1970, del Seminario de Estudios Marxistas en Korcula (Yugoslavia), con intervención de M. —José Jiménez, *La estética como utopía antropológica, Bloch y M.*, 1983.

MARITAIN, JACQUES (1882-1973), nac. en París. Discípulo primero de Bergson (cuya filosofía sometió luego a examen crítico), se convirtió en 1906 al catolicismo, principalmente por la influencia de León Bloy. Desde 1914 profesó en el Institut Catholique de París; ha sido profesor visitante en muchas Universidades, y profesor titular en Princeton. Fue asimismo embajador de Francia en el Vaticano.

Representante de la neoescolástica, y especialmente del neotomismo, cuyas tesis capitales ha explicado y defendido —en muchos casos siguiendo a Juan de Santo Tomás—, Maritain se propone el establecimiento de una metafísica cristiana que, al reafirmar el primado de la cuestión ontológica sobre la gnoseológica, permita evitar los errores y desviaciones en que, a su entender,

ha desembocado el idealismo moderno: «la metafísica que considero como fundada en verdad», confiesa, «puede caracterizarse como un realismo crítico y como una filosofía de la inteligencia y del ser o, más justamente todavía, del *existir* considerado como el acto y la perfección de todas las perfecciones» *(Confession de foi,* 1941, pág. 16). La filosofía tomista no es por ello, según Maritain, una filosofía del pasado que sea urgente restaurar, sino un pensamiento vivo que conviene profundizar. Pues el racionalismo idealista moderno es sobre todo para Maritain un antropocentrismo, dentro del cual cabe contar no solamente las tendencias racionalistas en sentido estricto, sino también y muy especialmente el irracionalismo romántico, cuyo frecuente enlace con el panteísmo es una evidente demostración del círculo vicioso en que se mueve constantemente toda afirmación de la superioridad autónoma de la conciencia. Frente al panteísmo, en sus dos aspectos racionalista e irracionalista, contra el antropocentrismo, que significa, en el fondo, una negación de la trascendencia, Maritain sostiene el personalismo en cuanto filosofía que, sin negar la subsistencia del hombre, su independencia frente a las cosas, no equivalga tampoco a hacerlo fundamento último de las cosas. El hombre es para Maritain una persona, no sólo un individuo aislado o el siervo de cualquier falsa trascendencia puramente terrenal; como tal, el hombre está vinculado a Dios y en la dirección hacia Él se realiza la expansión de todas sus posibilidades. Así, sólo por el camino del personalismo cristiano se podrá, según Maritain, superar la interna dificultad del idealismo moderno y, a la vez, ampliar el campo del saber, que de este modo integrará en su unidad nò sólo la ciencia y la filosofía, sino, además, la sabiduría tal como por San Agustín fue definida y concebida. En rigor, la cuestión del saber es cualquier cosa menos un problema puramente técnico, y está en el corazón mismo de una reforma del hombre. La preocupación por la formación de una jerarquía de los saberes y de los grados del saber destinado a proporcionar un firme cimiento al orden intelectual que ha de sustituir al desorden moderno, la distinción y a la vez la complementación de la ciencia y de la sabiduría, el esfuerzo para definir el campo de una filosofía de la Naturaleza, autónoma respecto a la metafísica y a la ciencia positiva, son diversos ejemplos que muestran hasta qué punto la filosofía «teórica» está indisolublemente vinculada a la filosofía «práctica». Maritain ha llevado desde el principio la renovación católica y las tesis de la filosofía del espíritu personal a las controversias sociales y políticas de nuestro tiempo; apoyándose en la crítica de Rousseau, se endereza ante todo a una renovación a fondo del pensamiento democrático, no sólo, desde luego, contra las desviaciones

del liberalismo atomista moderno, sino sobre todo contra las concepciones totalitarias, derivadas del panteísmo y, en particular, del panteísmo hegeliano, contra toda falsa trascendencia que no es, en el fondo, sino la proyección a lo externo de las debilidades de la criatura humana.

Durante mucho tiempo se ha descrito a Maritain como un filósofo tomista «liberal», y, ciertamente, una buena parte de su obra y de su actividad han estado encaminadas a combatir todo «integrismo». Por otro lado, en una obra publicada poco antes de morir (1969) con el título de *El campesino de la Garona*, Maritain presentó una especie de «testamento», no sólo filosófico, sino también teológico, sociológico, político y, desde luego, personal. Por el vigor con que combate algunas de las tendencias que se han considerado emancipadoras en el catolicismo, el «testamento» de Maritain ha sido juzgado por algunos como un intento de acercamiento al «integrismo». Ahora bien, aunque es cierto que hay en la mencionada obra un fuerte elemento de conservadurismo, se trata asimismo de un ataque contra todo lo que el autor considera un «falseamiento» del cristianismo, que, a su entender, está representado, entre otros, por Teilhard de Chardin y por los seguidores de la cosmología teológica (o teología cosmológica) de este autor, así como por el uso de la fenomenología y del psicoanálisis para fines religiosos que hizo.

Obras: *La philosophie bergsonienne*, 1914. —*Art et Scolastique*, 1920. —*Élements de philosophie* (I. *Introduction générale à la philosophie*, 1920. II. *L'ordre des concepts. Petite Logique*, 1923). —*Antimoderne*, 1922. —*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 1924. —*De la vie d'oraison*, 1924 (en colaboración con Raïsa Maritain). —*Trois Réformateurs*, 1925. —*Primauté du Spirituel*, 1927. —*Le docteur angélique*, 1929. —*Religion et Culture*, 1930. —*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*; 1932. —*Le songe de Descartes*, 1932. —*De la philosophie chrétienne*, 1933. —*Du régime temporel et de la liberté*, 1933. —*Sept leçons sur l'être*, 1934. —*Science et sagesse*, 1935. —*Frontières de la poésie*, 1935. —*La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, 1936. —*Humanisme intégral*, 1936. —*Situation de la poésie*, 1938 (en colaboración con Raïsa Maritain). —*Questions de conscience*, 1938. —*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 1939. —*A travers le désastre*, 1941. —*Le crépuscule de la civilization*, 1941. —*Confession de foi*, 1941. —*Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942. —*Christianisme et démocratie*, 1943. —*De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944. —*Principes d'une politique humaniste*, 1944. —*Pour la justice: Articles et discours (1940-1945)*, 1945. —*La personne et le Bien commun*, 1947. —*L'éducation à la croisée des chemins*, 1947. —*Court traité de l'existence et de

l'existant, 1947. —*Raison et raisons,* 1948. —*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* 1951. —*Man and the State,* 1952. —*Creative Intuition in Art and Poetry,* 1953 [A. W. Mellon Lectures 1952]. —*Approches de Dieu,* 1954. —*On the Philosophy of History,* 1957, ed. J. Evans. —*Reflections on America,* 1958. —*Pour une philosophie de l'education,* 1959. —*Pour une philosophie de l'histoire,* 1959. —*Liturgie et contemplation,* 1959. —*The Responsability of the Artist,* 1960. —*La philosophie morale,* 1960. —*On the Use of Philosophy: Three Essays,* 1961. —*Man's Approach to God,* 1961. —*Dieu et le permission du mal,* 1963. —*Le paysan de la Garonne,* 1966 (confesiones personales). —*De l'Église du Christ,* 1970. —*Approches sans entraves,* 1973 (colección de artículos, incluyendo textos inéditos).

Obras: Casi todas las obras de M. han sido traducidas al español y han tenido numerosas ediciones.

Véase: Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de M. sobre la persona humana,* 1948. —Jaime Castillo, *En defensa de M.,* 1949. —C. Santamaría, *J. M.,* 1956. —Íd., íd., *J. M. y la polémica del bien común,* 1956.

MARX, KARL (1818-1883), nac. en Trier (Treveris), en la antigua provincia del Rhin. Después de estudiar en la escuela de Trier ingresó (1835) en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn y (1836) en la Universidad de Berlín, donde se doctoró en 1841, y donde siguió las lecciones de Savigny y de Eduard Gans, discípulo de Hegel. Amigo del grupo de los «jóvenes hegelianos de izquierda» (los hermanos Bauer, Max Stirner y otros), estudió a fondo el sistema hegeliano, por el cual se sintió a la vez atraído y repelido. Mosse Hess, un socialista radical de Colonia, lo llamó a esta ciudad para colaborar en la *Rheinische Zeitung* (1831) hasta la suspensión de este periódico (1843). Marx publicó en la *Rheinische Zeitung* una serie de artículos radicales al tiempo que se familiarizaba con los escritos de los socialistas utópicos franceses, especialmente Fourier, Proudhon y Leroux. Se entusiasmó con Feuerbach, y en vista de la imposibilidad de seguir trabajando en Alemania se trasladó a París, invitado por Arnold Ruge para colaborar en los *Deutsch-Französische Jahrbücher.* En 1844 conoció en París a Engels, con quien mantuvo estrecha amistad durante toda su vida, con quien colaboró en varias obras y quien le ayudó a menudo financieramente durante su largo exilio en Londres. También en París conoció a varios revolucionarios (Auguste Blanqui, Bakunin, etc.) y se familiarizó con los escritos de Saint-Simon, que ejercieron sobre él influencia considerable. Allí comenzó una serie de polémicas (contra Proudhon, contra sus antiguos amigos de la «izquierda hegeliana», etcétera). Expulsado de París a petición del Gobierno prusiano por sus colaboraciones

en el semanario *Vorwärts,* se marchó en 1845 a Bruselas. En 1847 fundó, con Engels, la Liga *(Bund)* de los comunistas, cuyo programa político y filosófico fue fijado en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Poco más tarde, en Colonia, dirigió la *Neue Rheinische Zeitung,* que fue suprimida casi inmediatamente. En 1849 llegó a Londres, donde permaneció durante el resto de su vida, y donde escribió sus más importantes obras teóricas mientras luchaba contra la miseria y se mantenía en estrecho contacto con las organizaciones revolucionarias, y desde donde daba el principal impulso a la constitución de la I Internacional.

Suele presentarse a Marx como un discípulo de Hegel o, mejor dicho, como uno de los «hegelianos de izquierda» que invirtió completamente las tesis hegelianas, pero conservando partes importantes de la sustancia del hegelianismo. Ello es cierto, pero debe tenerse presente asimismo la influencia ejercida sobre Marx por otros autores (Feuerbach, Saint-Simon, etc.), así como las consecuencias que tuvieron para él sus lecturas de los principales economistas de la época (Adam Smith, Ricardo, Quesnay, etc.) y en particular su actividad como periodista y su intervención en las luchas político-sociales de su tiempo. A ello debe agregarse la influencia ejercida sobre Marx por el desarrollo de la economía, y en particular de la inglesa (sobre la cual Engels le proporcionó muchos datos). Aun así, no debe considerarse el sistema de ideas de Marx como un resultado de diversas influencias y experiencias, sino como la elaboración de tales influencias y experiencias dentro de un espíritu a la vez sistemático y positivo.

Una de las cuestiones que más abundantemente se han debatido en los últimos tiempos es la de si hay o no «dos Marx», y caso de haberlos qué relación hay entre ambos y hasta qué juicio cabe pronunciar sobre el valor del pensamiento de cada uno de ellos. Los que han defendido la tesis de los «dos Marx» han dividido su pensamiento en dos períodos, caracterizados principalmente por los *Manuscritos económico-filosóficos,* de 1844, y por *El Capital,* de 1876. La publicación de dichos *Manuscritos* llamó la atención sobre un Marx principalmente «filósofo», y considerablemente «ideólogo», que, según varios intérpretes, cabría incluir en una especie de tradición hegeliano-existencial; éste es, se ha dicho a veces, el Marx realmente interesante, cuando menos filosóficamente, así como antropológica y «moralmente», a diferencia del Marx «posterior», apartado de la filosofía y de toda ideología y consagrado a edificar una ciencia. Varios autores, por el contrario, han estimado que hay que tener en cuenta principalmente al Marx maduro, es decir, al Marx científico y no filosófico. Los dos tipos de opiniones presuponen una escisión más o menos rigurosa entre

los «dos Marx». La publicación completa de los *Grundrisse*, de 1857-1858, ha alterado la tesis de la escisión —así como los juicios contrapuestos fundados en ella— y, según varios intérpretes, ha restablecido la «continuidad» en el pensamiento de Marx. Sin embargo, los *Grundrisse* pueden interpretarse, a su vez, de varios modos, y entre ellos de dos: como un lazo de unión entre los supuestos «dos Marx» o como un núcleo maduro del pensamiento de Marx que apunta a varias direcciones, entre ellas a las del «primer Marx» o «Marx filósofo» y del «Marx posterior» o «Marx científico».

De las obras de Marx publicadas durante su vida mencionamos: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, eine Streitschrift gegen Bruno Bauer zur Aufklärung des Publikums über die Illusionen der spekulativen Philosophie und über die Idee des Kommunismus als die Idee des neuen Weltzustandes*, 1845 *(La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Polémica contra Bruno Bauer para la ilustración del público sobre las ilusiones de la filosofía especulativa y sobre la idea del comunismo como idea del nuevo Estado mundial)* [en colaboración con F. Engels; la «sagrada familia» son los tres hermanos Bauer: Bruno, Edgar y Egbert]. —*Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère, de Proudhon*, 1847 [en alemán: *Das Elend der Philosophie*, 1885].

Manifest der kommunistischen Partei, 1848 *(Manifiesto del Partido Comunista)* [en colaboración con F. Engels]. —*Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1859 *(Crítica de la economía política)*. —*Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, 3 vols. (I, 1867; II [ed. por F. Engels], 1885; III, 1895). —Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron publicadas por F. Engels en 1888 como «Apéndice» a su obra *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*.

Además de estas obras Marx publicó numerosos artículos y ensayos para la *Rheinische Zeitung*, los *Deutsch-französischen Jahrbücher*, el semanario *Vorwärts*, la *Neue Rheinische Zeitung*, el *New York Tribune*, etc. Entre los escritos histórico-políticos destacan: *Die Klassenkämpre in Frankreich* (1859); *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte* (1852).

Muchos de los escritos de Marx publicados en periódicos y revistas fueron recogidos en libro sólo después de su muerte, especialmente en las ediciones de obras completas. Marx dejó varias obras inéditas, luego también publicadas en ediciones de *Obras completas;* además de su tesis doctoral de 1841 *(Diferencia entre las filosofías de la Naturaleza de Demócrito y de Epicuro)*, mencionaremos al respecto: *Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie (Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho)*, escrita en 1843. —*Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie (La ideología alemana. Crítica de*

la nueva filosofía alemana), escrita durante los años 1845 y 1846. —*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. Rohentwurf (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Borrador)*, escrita en 1857-1858. —Deben mencionarse asimismo una serie de escritos típicos del «joven Marx» que se llaman hoy *Manuscritos económico-filosóficos*, y que fueron escritos casi todos en torno a 1844.

Hay trad. esp. de numerosas obras de Marx. Mencionamos dos trad. de *Miseria de la filosofía*, una publicada en 1928 y otra en 1941; una trad. de *Crítica de la economía política*, publicada en 1933; una trad. de *El Capital*, publicada en 1931 (trad. M. Pedroso); otra de la misma obra publicada en 1934 (trad. W. Roces), con una 2.ª ed. en 3 vols., 1959 (de *El Capital* se hizo un resumen en español en 1887 con el título: *El capital resumido y acompañado de un estudio sobre el socialismo científico*); una primera trad. completa de la *Diferencia entre las filosofías de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*, 1973; una trad. de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Borrador*, 3 vols., 1972-1976. Se han traducido muchos escritos de Marx de interpretación histórico-política. También ha aparecido en 1962 una trad. de los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Las ediciones de obras completas de Marx y Engels más recientes son las del «Instituto Marx-Engels-Lenin» de Berlín, que lleva por título *Marx-Engels Werke* (citada usualmente como MEW), 39 vols., 1958-1968, y la del «Instituto Marx-Engels-Lenin» de Moscú, que lleva por título *K. Marx-F. Engels Gesamtausgabe* (citada como MEGA), 1975 y sigs. Está también en preparación una trad. esp. de *Obras de Marx y Engels* (OME), ed. Manuel Sacristán.

Biografía: Isaiah Berlin, *K. M.: His Life and Environment*,1948 (trad. esp.: *K. M.*, 1973).

Véase: Karl Korsch, *K. M.*, 1938 (trad. esp., 1976). —*Sociologie de M.*, 1966 (trad. esp.: *Sociogía de M.*, 1969. —J.-Y. Calvez, *La pensée de C. M.*, 1956, trad. esp.: *El pensamiento de C. M.*, 1960[2]. —Maximilien Rubel, *K. M.: Ensayo de biografía intelectual*, 1957, trad. esp., 1970. —Rodolfo Mondolfo, *M. y marxismo: Estudios histórico-críticos*, 1960. —Íd., íd., *El humanismo de M.*, 1964. —Juan David García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según M.*, 1965, reimp., 1975. —Louis Althusser, 1966, trad. 1967. —T. Bottomore, L. Harris *et al.*, *Diccionario del pensamiento marxista* (trad. esp., 1984).

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1908-1961), nac. en Rochefort-sur-Mer (Charente Inférieure, actualmente Charente Maritime). *Agrégé* de filosofía de la Escuela Normal Superior, enseñó filosofía en los liceos de Beauvais (1921-1933) y Chartres (1934-1935). De 1935 a 1938 fue *agrégé-*

répetiteur en la Escuela Normal Superior. En 1939 visitó los Archivos Husserl, de Lovaina. Oficial en el Ejército de 1939 a 1940. De 1940 a 1944 enseñó filosofía en el Liceo Carnot, de París, participando en el movimiento de resistencia. En 1945 se doctoró en la Sorbona con su obra sobre la fenomenología de la percepción. Lector y profesor de filosofía en la Universidad de Lyon (1945-1949), profesor de psicología en la Sorbona (1949-1952) y en el Collège de France (1953-1961).

Desde muy pronto manifestó Merleau-Ponty una tendencia filosófica —o, más exactamente, una intención filosófica— bien definida: la de buscar y desenmascarar las realidades concretas ocultadas por teorías que en ciertos casos mantienen un dualismo inadmisible, y en otros casos intentan solucionar tal dualismo reduciendo un tipo de realidad (o un tipo de pensamiento) a otro. A la luz de esta tendencia hacia lo concreto deben rechazarse, según Merleau-Ponty, filosofías que, como el cartesianismo, parten de la diferencia entre substancia pensante y substancia extensa. Pero deben rechazarse asimismo las implicaciones (o las incorrectas interpretaciones) de filosofías como la de Jean-Paul Sartre, el cual ha situado el análisis filosófico sobre bases nuevas (y en tal sentido ha influido grandemente sobre Merleau-Ponty), pero ha caído a veces en un nuevo dualismo: el de lo En-sí y el Para-sí. La filosofía de Merleau-Ponty es también, como la de Sartre, una filosofía existencial. Sin embargo, evita ciertos inconvenientes del pensamiento sartriano, especialmente los derivados del «absolutismo» de este último. El Para-sí de Sartre terminaba por convertirse en una conciencia-testigo. Merleau-Ponty se opone a toda concepción de la conciencia como interioridad, lo mismo que a la concepción del cuerpo como una cosa —cualesquiera que sean los matices de su «cosidad»—. La conciencia está verdadera y efectivamente comprometida en el mundo. Ello queda bien manifiesto, según el autor, cuando se someten a análisis la estructura del comportamiento y de la percepción. Los hechos que proporciona la ciencia deben ser admitidos. Mas ello no equivale a admitir los supuestos ontológicos de las teorías científicas (tales el behaviorismo y la psicología de la estructura), las cuales fuerzan con frecuencia los datos para ajustarlos a dichos supuestos. Una nueva ontología más fiel a la realidad muestra, en cambio, que hacer del hombre una pura subjetividad o una serie de comportamientos de índole supuestamente objetiva (u objetivo-externa) equivale a una ruptura artificial del ser unitario del hombre. La unidad de este ser es a la vez la de su inserción en el mundo. De ahí la frase del autor: «No existe el hombre interior.» Esta frase no es sólo negativa; implica la afirmación siguiente: «Hay un hombre efectivo, real, concreto, que no se limi-

ta a poseer conciencia o cuerpo o a enfrentarse con la realidad externa, sino que es conciencia y cuerpo (o conciencia-cuerpo)». Con ello se critican no sólo las interpretaciones psicológicas usuales del ser del hombre, sino también todas las filosofías «clásicas», ya sea empiristas o bien racionalistas, ya sea realistas o bien idealistas. Lo último aparece bien claramente cuando advertimos que la doctrina de Merleau-Ponty sobre la percepción no es sólo de índole psicológica. El análisis fenomenológico de la percepción nos muestra en ésta una síntesis de índole «práctica» (no intelectual), la cual es posible por haber en el mundo percibido la forma de las relaciones diversas entre los elementos de la percepción. Estas formas son captadas por los individuos de acuerdo con sus situaciones en el mundo. Ello no relativiza la percepción; por el contrario, le otorga consistencia objetiva, pues permite construir sobre ella el mundo de la reflexión. La percepción no es ni una sensación considerada como enteramente individual-subjetiva, ni un acto de la inteligencia: es lo que religa a una y a otra en la unidad de la situación. Ello explica, dicho sea de paso, que en la concepción de Merleau-Ponty la verdad (incluyendo la verdad lógica o matemática) no sea intemporal, sino algo reconocible por todo el que participa de una situación dada.

Reducir la conciencia a la cosa o la cosa a la conciencia es, pues, negar la realidad concreta. Ahora bien, la crítica de Merleau-Ponty no se limita a las teorías tradicionales de la percepción o siquiera a las grandes tesis filosóficas sobre la estructura de la realidad y los modos de conocerla: afecta a todas las manifestaciones humanas —el lenguaje, el juicio, las formas culturales—, a todas las nociones clásicamente metafísicas —espacio, tiempo, etc.—, y a todas las nociones morales. En este último respecto cabe notar la doble crítica a que somete Merleau-Ponty la concepción de la libertad como algo meramente aparente y su concepto como un absoluto no limitado por nada: la libertad es, al entender del autor, algo que se hace concretamente en el mundo y siguiendo las circunstancias a las cuales está ligada y de las cuales a la vez se desprende.

La tendencia de Merleau-Ponty a encontrar puntos de apoyo concretos entre extremos sin por ello hacer de su filosofía un mero eclecticismo, se revela asimismo en su filosofía política. Durante algunos años intentó el autor desarrollar una especie de marxismo existencialista más fiel al marxismo original que a su ulterior mecanización y superficial «cientifización». Especial insistencia ha puesto Merleau-Ponty en la necesidad de oponerse por igual a una reducción del hombre a un conjunto de determinismos sociales o a la idea de una supuesta interioridad irreductible a lo social. Esto último permite afirmar que la ul-

terior ruptura de Merleau-Ponty con los marxistas —y con Jean-Paul Sartre— no significa un abandono completo de sus primeras posiciones filosófico-políticas. Según Merleau-Ponty, el marxismo debe ser reinterpretado y presentado más como una acción que como una verdad fija y dogmática. Con ello se suprimen los contrastes tradicionales dentro de la doctrina marxista entre los hombres y las cosas, las superestructuras y las infraestructuras. De ahí, además, la necesidad de un nuevo análisis de la dialéctica para desgajar de ella todo lo que se ha confundido con su esencia: la idea de la unidad de los contrarios y su superación, la de un autodesenvolvimiento espontáneo, la del paso de la cantidad a la cualidad, etc. Todas estas ideas son más bien manifestaciones de la dialéctica, la cual pasa por diversas «aventuras», ya que es por principio «un pensamiento que posee diversos centros y diversas entradas y necesita tiempo para explorarlos todos». Comprenderlo así es la misión del filósofo, el cual es un ser incomprendido por los hombres de acción (o por los maniqueos que se debaten en la acción), los cuales no entienden que la reflexión que separa al filósofo del mundo lo religa de nuevo, y más firmemente que antes, con el mundo.

Lejos de considerar que el filósofo debe confinarse al examen de ciertos problemas «técnicos» o «profesionales», Merleau-Ponty estima que la filosofía puede hallarse dondequiera —en la ciencia, en la acción, etc.— y que el filósofo debe abrirse al mundo en su totalidad. Sin embargo, ello no debe llevar al filósofo a proceder a un inventario del mundo o a efectuar una especie de «síntesis inductiva» a base de resultados de la ciencia, de la experiencia cotidiana, de la historia, etc. Debe llevar al filósofo a interpretar los datos del mundo —y del hombre dentro del mundo— en cuanto «signos» de una unidad que deberá inventar para dar sentido a la existencia humana y a su «inserción en el ser». Los «signos» así perseguidos son «nudos de significaciones» no permanentes ni dados de una vez para siempre, sino en trance de hacerse —y deshacerse— dentro de la trama de la experiencia y del saber. Con ello postula Merleau-Ponty la unidad de la experiencia y del saber, y la unidad también de los diversos saberes como formas de pensar dentro de «la unidad filosófica».

Obras: *La structure du comportement*, 1942, 2.ª ed., 1949 (trad. esp.: *La estructura del comportamiento*, 1957 [precedido del estudio titulado «Una filosofía de la ambigüedad», por Alphonse de Waelhens]). —*Phénoménologie de la perception*, 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, 1957). —*Humanisme et terreur*, 1947 [colección de artículos] (trad. esp.: *Humanismo y terror*, 1956). —*Sens et non sens*, 1948 [colección de artículos] (trad. esp. *Sentido y sinsentido*, 1977). —*Éloge de la philosophie*, 1953 [Lección

inaugural en el Collège de France dada el 15 de enero de 1953] (trad. esp.: *Elogio de la filosofía*, 1958; reimp., con algunos otros ensayos, bajo el título *Éloge de la philosophie et autres essais*, 1960, reimp., 1965). —*Les aventures de la dialectique*, 1955 [se refiere a Max Weber, Lukács, los marxistas «ortodoxos», Trotsky y Sartre] (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). —*Signes*, 1960. —*Le visible et l'invisible*, 1964, ed. Claude Lefort (trad. esp.: *Lo visible y lo invisible*, 1970). —*La prose du monde*, 1969, ed. Claude Lefort (trad. esp.: *La prosa del mundo*, 1971).

Véase: Gonzalo Puente Ojea, «Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M.-P.», *Cuadernos Hispanoamericanos*, N.º 75 (1956), 295-323; N.º 83 (1956), 221-53; N.º 85 (1957), 41-85. —Rafael Llavona, *Itinerario de M. M.-P.*, 1975. —Adolfo Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de M.-P.*, 1975. —José A. Merino, *Humanismo existencial en M. M.-P.*, 1980. —Jesús J. Nebreda, *La fenomenología del lenguaje de M. M.-P. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, 1981. —José Pinto Cantista, *Sentido y Ser en M.-P.*, 1982.

MILL, JOHN STUART (1806-1873), nac. en Londres. Su padre, James Mill, le dio una severa y rígida educación basada en los principios del utilitarismo y del radicalismo filosófico de Bentham. Una de las consecuencias de dicha severidad y rigidez fue la famosa crisis espiritual descrita en su *Autobiografía*. De ella se salvó en parte mediante la lectura de los poetas líricos y cierta rebelión contra los principios más estrechos del utilitarismo. Más tarde, una nueva crisis emotiva sobrevino en su vida: su amistad y luego su amor por Harriet Taylor, para casarse con la cual aguardó veintiún años, durante los cuales sufrió todos los prejuicios de la sociedad victoriana de su tiempo. Las dos crisis no son ajenas al desarrollo de su filosofía. En particular la última puede explicar la vehemencia del filósofo (expresada siempre con correcta frialdad) contra el imperio de las conveniencias sociales sobre las individuales. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, John Stuart Mill prosiguió la tarea de la fundamentación de las ciencias iniciada por sus antecesores de la escuela, pero con mayor amplitud de miras y a base de más amplias informaciones. Coincidiendo con Comte en la posición antimetafísica, pero discrepando de él en diversos puntos capitales, particularmente en los problemas del método y en el reconocimiento de la psicología como ciencia efectiva, J. S. Mill aplicó ante todo sus reflexiones a la lógica, entendida como ciencia de la prueba, y a la psicología, considerada como parte esencial de las ciencias morales. La psicología de J. S. Mill es de carácter netamente asociacionista; siguiendo las tendencias iniciadas por

Hartley y Priestley y consecuentemente desarrolladas por el utilitarismo, Mill concibe los hechos psíquicos como estados elementales a cuya unión se otorga un carácter substancial, sin que sea lícito, por otro lado, averiguar el fundamento de semejante substancia, pues el psicólogo debe atenerse pura y exclusivamente a las relaciones entre estados mentales elementales y a la formulación de las leyes correspondientes. Pero los hechos mentales son, en última instancia, el producto de las impresiones proporcionadas por la experiencia. Toda ciencia que no se funde en esta experiencia, todo saber que pretenda averiguar algo más que las relaciones dadas en la experiencia, son fundamentalmente falsos. Esta vinculación a la experiencia es propia no sólo de las ciencias físicas y morales, sino también de las ciencias matemáticas. Por eso la lógica debe estudiar principalmente la teoría de la inducción como el único método adecuado para las ciencias. Los conocimientos científicos son producto de la inducción, pues las mismas generalidades ideales que se suponen adquiridas *a priori* son el resultado de generalizaciones inductivas. La previsión de los fenómenos tiene, por lo tanto, un carácter probable, pero su probabilidad, aun la más extremada, no es nunca seguridad definitiva. En la inducción se resuelve el silogismo, lo mismo que el axioma matemático, cuya supuesta aprioridad es el resultado de una efectiva aposterioridad. Basándose en las investigaciones de Whewell y Hershell *(On the Study of Natural Philosophy,* 1831*)* sobre la historia y la filosofía de las ciencias naturales, Mill establece cuatro reglas o «cánones» de la inducción destinadas a averiguar las relaciones de causalidad, esto es, los «antecedentes invariables e incondicionales» de todos los fenómenos; la regla de concordancia, la de diferencia, la de residuos y la de las variaciones concomitantes. Estas reglas, destinadas al investigador científico, se fundamentan por su eficacia y por la capacidad de prueba de los resultados obtenidos. Pero la relación de causalidad no es a su vez una noción *a priori;* es también el resultado de un procedimiento inductivo, análogo al que produce toda especie de generalización.

La lógica de las ciencias morales no se diferencia de la de las ciencias naturales y matemáticas más que por la cualidad de sus objetos; la dificultad de establecer reglas válidas con la mayor probabilidad obedece a la gran complejidad de los fenómenos morales, complejidad ya subrayada por Comte en su ensayo de clasificación de las ciencias. Pero contra Comte sostiene Mill la posibilidad de la psicología como ciencia independiente. Es justamente la psicología la que, como teoría de las asociaciones de los hechos elementales de la vida psíquica, permite convertir las otras dos ciencias del espíritu, la etiología o estudio del carácter y la sociología, en ciencias deductivas, deri-

vadas de las leyes averiguadas por la psicología. Las ciencias morales son, por consiguiente, deductivas, pero este carácter no es adquirido por ellas sino gracias a la fundamentación psicológica, a las generalizaciones inductivas que la ciencia de lo psíquico proporciona al investigador. Los hechos sociales son el resultado de la concurrencia de todas las circunstancias y de ahí que puedan ser en principio previsibles, pero en ellos se introduce como uno de sus factores principales el factor individual, que desempeña un papel a veces preponderante. Por esta salvedad del reconocimiento del factor individual, la ciencia social de J. Stuart Mill no queda reducida más que en su aparato exterior a una mera estática de los factores externos; en realidad, es una dinámica de fuerzas cuyo resultado, aunque previsible, debe incluir como factor el deseo del individuo, su creencia y su voluntad. Por eso es Mill, al propio tiempo que un riguroso empirista y determinista en materia social y política, un resuelto liberal, que amplía los cuadros del utilitarismo de Bentham con un socialismo ético. La posterior reflexión de Mill tiende a la superación del utilitarismo por medio de una afirmación del valor superior de la vida moral y del altruismo frente a la estimación unilateral del egoísmo como motor principal de las acciones humanas. En esta superación hay que incluir sin duda su reconocimiento de los valores religiosos como factores susceptibles de colaborar en la marcha del hombre en busca del ideal moral.

Obras: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation*, 2 vols., 1843, 9.ª ed., 1875. —*Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1844. —*Principles of Political Economy, with Some of Their Apllications to Social Philosophy*, 2 vols., 1848. —*On Liberty*, 1859. —*Thoughts on Parliamentary Reform*, 1859. —*Dissertations and Discussions*, I, II, 1859; III, 1867; IV, 1875. —*Considerations on Representative Government*, 1861. —*Utilitarianism*, 1863. —*Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1865. —*Auguste Comte and Positivism*, 1865. —*Inaugural Address at the University of St. Andrews*, 1867. —*England and Ireland*, 1868. —*The Subjection of Women*, 1869. —*Chapters and Speeches on the Irish Land Question*, 1870. —*Autobiography*, 1873. Edición de un borrador anterior: *The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography*, por Jack Stillinger, 1961, escrito hacia 1853-1854 y luego alterado por la mujer de J. S. Mill. —*Three Essays on Religion; Nature, the Utility of Religion and Theism*, 1874.

Ed. de obras: *Collected Works of J. S. M.*, ed. J. M. Robson, desde 1965.

Hay trad. esp. de la mayor parte de las obras de J. S. Mill: *Sistema de Lógica; El utilitaris-*

mo; Sobre la libertad, etc.; y en algunos casos hay varias traducciones.

Véase: Samuel Saenger, *J. S. M.*, 1901 (trad. esp.: 1930). —Dalmacio Negro Pavón, *Liberalismo y socialismo: La encrucijada intelectual de J. S. M.*, 1975.

MONTESQUIEU, CHARLES DE SECONDAT, BARÓN DE (1689-1755), nac. en La Brède, en las proximidades de Burdeos. En sus viajes por Italia, Países Bajos e Inglaterra, particularmente por este último país, concibió sus ideas políticas e histórico-jurídicas, cuya expresión y sistematización culminó en su *Espíritu de las leyes* (1748). Montesquieu ataca el problema de la ley en sus aspectos natural e histórico, demostrando que lo natural y lo positivo no son forzosamente contradictorios en la legislación, sino correlativos. Cada pueblo tiene el conjunto de leyes que conviene a su naturaleza y a su altitud histórica, y las diferencias de legislación no demuestran sino las diferencias entre los pueblos mismos. De este modo brota toda ley de las circunstancias en que se desenvuelve la vida de un pueblo, circunstancias que no se hallan determinadas precisamente por una necesidad natural, por un determinismo completo, sino que son primordialmente el producto de la libertad humana. En las leyes de cada uno de los pueblos se expresa el alcance de su propia libertad. El ideal consiste justamente en alcanzar la libertad máxima dentro de las posibilidades dictadas por las cicunstancias naturales e históricas. Para ello precisa, en primer lugar, una separación de los poderes legislativos, ejecutivo y judicial, tal como Montesquieu la encontró en la Inglaterra de su tiempo, en cuya constitución vio el ideal político deseable para Francia. Sólo la mencionada separación fundamenta una libertad suficiente, que queda destruida tan pronto como los poderes se unifican, ya sea en manos de un solo individuo o bien en las de todo el pueblo. Entre las tres formas de gobierno posibles —el despótico, el monárquico y el democrático—, Montesquieu se inclina decididamente por el segundo, pues no viendo posible el establecimiento de una democracia de tipo antiguo, la monarquía se le aparece como el ideal de su época. Pero la monarquía debe desprenderse de todo despotismo, debe alejarse en lo posible de las formas orientales y de las que iba adoptando poco a poco la francesa, sobre todo desde el auge del poder real en Luis XIV. Entre la democracia, como forma lícita, pero imposible, y el despotismo como una degeneración de la monarquía, se encuentra la constitución en la cual las jerarquías se hallan regidas por la ley y en donde los distintos poderes se armonizan y contrapesan de acuerdo con las normas legisladas. Las ideas de Montesquieu, que fue influido en gran parte por las doctrinas de Locke, son características de las tendencias «mo-

deradas» del primer período de la Ilustración francesa y prepararon el gran movimiento de ideas políticas, sociales e históricas que prosiguió a través y aun después de la gran Revolución.

En su biografía de M. *(M. A. Critical Biography,* 1961), Robert Shackelton proporciona una completa bibliografía de las obras originales de M. en orden cronológico de composición. Así, por ejemplo: *Les Prêtes dans le paganisme* (1711); *Discours sur le système des idées* (1716); *De la différence des génies* (1717); *Disertation sur le mouvement relatif* (1723). Otros varios escritos fueron publicados por primera vez en *Mélanges inédits de M.,* 1892, ed. Barón de Montesquieu [y R. Céleste], tales como: *De la politique* (1725); *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1726-32). Algunos otros fueron publicados en *Pensées et fragments inédits,* 2 vols., 1889-1901, ed. Barón de Montesquieu [y H. Barckhausen].

Las obras de M. más importantes para nuestro propósito son: *Lettres persanes* (1717/1721; eds. críticas: H. Barckhausen, 1897, 1913; E. Carcasonne, 1929; A. Adam, 1954; P. Vernière, 1960). —*De l'esprit des lois* (*ca.* 1734/1748, publicado, 1748; ed. crít.: J. Brethe de la Gressaye, 1950 y sigs.) —*Défense de l'Esprit des lois* (1750, publicado, 1754; ed. crít.: C. Jullian, s/f.; H. Barckhausen, 1900).

Ediciones: *Oeuvres de M.* (París, año IV [1796], 5 vols.); *Oeuvres complètes de M.,* ed. A. Masson, 3 vols., 1950, 1953, 1955; *Oeuvres complètes de M.,* ed. Roger Caillois, 2 vols., 1949-1951.

Véase: M.ª del Carmen Iglesias, *El pensamiento de M. Política y ciencia natural,* 1984.

MOORE, G[EORGE] E[DWARD] (1873-1958), nac. en Upper Norwood (cercanías de Londres), fue primero «Fellow» en Trinity College, de Cambridge, y luego «Lecturer» (1911-1925) y profesor (1925-1939) en la Universidad de Cambridge.

Moore se ha interesado particularmente por analizar la significación de expresiones usadas en el lenguaje corriente, y por averiguar lo que los filósofos han querido decir al decir lo que dijeron y qué razones hay para suponer que lo que han dicho es verdadero o falso. En ambos casos se trata de un «análisis», por lo que el pensamiento o, mejor dicho, el «método» de Moore ha sido considerado como un método analítico y su autor como uno de los principales representantes del movimiento filosófico llamado «Análisis», particularmente en la forma de la calificada a veces de «Escuela de Cambridge». Sin embargo, en cada caso se trata de un análisis distinto. En efecto, en el análisis de la significación de expresiones del lenguaje corriente no se trata de averiguar si tales expresiones son verdaderas —pues Moore supone que lo son casi siempre— ni qué significación tienen —pues su significación es clara—, sino lo

que resulta de analizar tal significación. En cambio, en el análisis de lo que los filósofos han querido decir se trata no solamente de dilucidar su significación —que los propios filósofos muchas veces han ignorado—, sino también de poner de relieve la verdad o la falsedad de lo dicho.

El método analítico de Moore consiste en gran parte en una «práctica» del método más que en una dilucidación del método mismo. Ello no quiere decir que no pueda también averiguarse en qué consiste el método, pero hay que aceptar el hecho de que ninguna formulación del método en términos de «reglas» puede agotarlo. Por otro lado, el doble interés de Moore antes descrito hace que, aunque no sean dos métodos distintos, se trate cuando menos de dos partes muy distintas entre sí del mismo método, partes que no es legítimo, ni conveniente, confundir. A consecuencia de ello, toda exposición del «pensamiento» de Moore, inclusive sólo de su «pensamiento metódico», choca con la dificultad de que éste solamente puede superponerse con la práctica del método, y ello hace que sea más difícil exponer que seguir el método de Moore.

Debe advertirse que el interés mostrado por Moore por poner en práctica su método —o las dos partes principales de su método— no significa ni que Moore se desinterese de toda proposición filosófica en cuanto descripción de la realidad, ni tampoco que no haya en el método de Moore supuestos filosóficos. El propio Moore ha indicado que la filosofía tiene por misión «dar una descripción general del universo entero», con inclusión de las clases principales de «cosas buenas» que hay en el universo. Por otro lado, en el curso de su análisis de las significaciones, Moore presupone que hay un universo de significaciones manifestado en las expresiones del lenguaje. Estas significaciones son los conceptos o las proposiciones representados o nombrados mediante expresiones.

Las anteriores indicaciones acerca del método analítico de Moore y acerca de las ideas filosóficas presupuestas en el método no constituyen, ni siquiera muy programáticamente, todo el pensamiento de Moore. Por un lado, debe tenerse presente que en el mismo análisis de las significaciones hay varias operaciones que Moore ha propuesto o, más exactamente, ejecutado. En algunos casos, en efecto, ha procedido a analizar un concepto en tanto que división del concepto en ciertas unidades significativas estimadas básicas. En otros casos, en cambio, ha procedido a distinguir un concepto de otros conceptos. Se ha dicho a veces que el tipo de análisis practicado por Moore es similar al propugnado por Russell. Otras veces se ha dicho que es similar al llevado a cabo por el «último Wittgenstein». Lo cierto es que Moore ha ejecutado los dos tipos de análisis y que, por tanto, hay en Moore algo de russelliano y algo de neowittgenste-

niano. Ello no quiere decir que Moore haya seguido en cada caso a Russell y al «último Wittgenstein»; en rigor, si de procedencia se trata, Moore podría haberla reclamado en varios casos. Es mejor, sin embargo, no plantearse aquí cuestiones de precedencia, sino únicamente subrayar los parecidos. Por lo demás, los antecedentes de Moore —desde el punto de vista histórico— son más bien filósofos como Berkeley y Thomas Reid.

Moore estimaba que aunque no pueden probarse (o refutarse) las proposiciones del sentido común es mejor atenerse a ellas, por cuanto de lo contrario chocamos con muchas paradojas. Esta creencia de Moore ha llevado a algunos a pensar que este filósofo es un «filósofo del sentido común». Ahora bien, ello es cierto sólo en un sentido: en el de que Moore usa el sentido común en su análisis de lo que han querido decir los filósofos y en su aceptación o rechazo de lo que han querido decir. Desde este punto de vista hay que considerar su conocida «Refutación del idealismo» (su análisis de la fórmula *esse est percipi*, que da por resultado que en ninguno de los sentidos propuestos o que puedan proponerse el *esse* es identificable con el *percipi*). Sin duda que Moore defiende la filosofía del sentido común y también, como consecuencia, el llamado «realismo del sentido común», pero ello constituye solamente una parte y, en cierto modo, una parte ancillar de su pensamiento metódico.

A la práctica del método analítico se debe asimismo lo que se ha llamado «la doctrina ética de Moore». Ésta tiene dos partes: primeramente, es una averiguación de «las cosas buenas»; luego, es un análisis del significado de 'bueno'. Este último análisis es capital en la citada doctrina. Puesto que no se puede descomponer la significación de 'bueno' en otras significaciones supuestamente más primarias, hay que aceptar que 'bueno' es un predicado básico. Este predicado corresponde a un concepto que designa algo *no* natural. Los filósofos que han intentado reducir el concepto de «bueno» a otro concepto, o han tratado de identificarlo con otro concepto, han cometido lo que desde Moore se conoce con el nombre de «falacia naturalista». Ello no quiere decir que 'bueno' sea el nombre de una cualidad misteriosa; es el nombre de una cualidad irreductible —como es irreductible, por ejemplo, la cualidad designada con el nombre de 'amarillo'—. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Moore no se detuvo en este análisis de 'bueno'; posteriormente admitió que 'bueno' puede ser el nombre que designa una cierta «actitud»: la de aprobación. Con ello pareció Moore sucumbir a la misma «falacia naturalista» que había denunciado. Sin embargo, la aprobación de referencia no necesita ser una «actitud natural» adoptada por un «sujeto natu-

ral»; es, o puede ser, resultado de un «uso lingüístico», en un sentido muy amplio de 'lingüístico'.

Los escritos principales de Moore han sido recogidos en buena parte en dos colecciones tituladas *Philosophical Studies* y *Philosophical Papers*. —«In What Sense, if any, do Past and Future Time Exist?» (Symposium), *Mind*, N. S., 6 (1897), 235-40. —«Freedom», *ibid.*, N. S., 7 (1898), 179-204. —«The Nature of Judgement», *ibid.*, N. S., 8 (1899), 176-93. —«Necessity», *ibid.*, N. S., 9 (1900), 289-304. —«Identity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1 (1901), 103-27. —«The Value of Religion», *International Journal of Ethics*, 12 (1901), 81-98. —«Mr. McTaggart's Studies in Hegelian Cosmology'», *Proceedings, etc., 2* (1902), 177-214. —*Principia Ethica*, 1903 (trad. esp.: *P. E.*, 1959). —«Experience and Empiricism», *Proceedings, etc.*, 3 (1903), 80-95. —«Mr. McTaggart's Ethics», *Intern. Journal, etc.*, 13 (1903), 341-370. —«The Refutation of Idealism», *Mind.*, N. S., 12 (1903), 433-53. —«Kant's Idealism», *Proceedings, etc.*, 4 (1904), 127-40. —«Jahresbericht über 'Philosophy in the United Kingdom for 1902'», *Archiv für systematische Philosophie*, 10 (1904), 242-64. —«The Nature and Reality of Objects of Perception», *Proceedings, etc.*, 6 (1905), 68-127. —«Mr. Joachim's 'Nature of Truth'», *Mind*, N. S., 16 (1907), 229-35. —«Professor James' 'Pragmatism'», *Proceedings, etc.*, 8 (1908), 38-77. —«Hume's Philosophy», *The New Quarterly* (noviembre 1909). —«The Subject Matter of Psychology», *Proceedings, etc.*, 8 (1909), 36-62. —*Ethics*, 1912 (trad. esp.: *Ética*, 1929, reimpr., 1962). —«The Status of Sense Date» (Symposium), *Proceedings, etc.*, 14 (1914), 355-80. —«The Implications of Recognition» (Symposium), *Proceedings, etc.*, 16 (1916), 201-23. —«Are the Materials of Sense Affections of the Mind?» (Symposium), *Proceedings, etc.*, 17 (1917), 418-29. —«The Concept of Reality», *Proceedings, etc.*, 18 (1917), 101-20. —«Some Judgments of Perception», *Proceedings, etc.*, 19 (1918), 1-29. —«Is there Knowledge by Acquaintance?» (Symposium), *Proceedings, etc.*, Suppl. Vol. 2 (1919), 179-93. —«External and Internal Relations», *Proceedings, etc.*, 20 (1919), 40-62. —«Is the 'Concrete Universal' the True Type of Universality?» (Symposium), *Proceedings, etc.*, 20 (1920), 132-40. —«The Character of Cognitive Acts» (Symposium), *Proceedings, etc.*, 21 (1921), 132-40. —*Philosophical Studies*, 1922. —«Are the Characteristics of Particular Things Universal of Particular?» (Symposium), *Proceedings, etc*. Suppl. Vol. 3 (1923), 95-113. —«A Defense of Common Sense», en el volumen colectivo *Contemporary British Philosophy*, 2.ª serie, ed. J. H. Muirhead, 1925. —«The Nature of Sensible Appearances» (Symposium), *Proceedings, etc.*, Suppl. Vol. 6 (1926), 179-89.

—«Facts and Propositions» (Symposium), *Proceedings, etc.* Suppl. Vol. 7 (1927), 171-206. —«Indirect Knowledge» (Symposium), *Proceedings, etc.* Suppl. Vol. 9 (1929), 19-50. —«Is Goodness a Quality?» (Symposium), *Proceedings, etc.* Supp. 11 (1932), 116-131. —«Imaginary Objects» (Symposium), *Proceedings, etc.* Supp. Vol. 12 (1933), 55-70. —«The Justification of Analysis», *Analysis,* 1 (1933), 28-30. —«Is Existence a Predicate?» (Symposium), *Proceedings, etc.* Supp. Vol. 15 (1936), 175-88. —«Proof of and External World», *Proceedings of the British Academy,* 25 (1939), 273-300. —«Russell's 'Theory of Description's», en H. Reichenbach, M. Weitz, K. Gödel *et al., The Philosophy of Bertrand Russell,* 1944, ed. P. A. Schilpp, págs. 175-225. —*Some Main Problems of Philosophy,* 1953 [escrito en 1910]. —«Wittgenstein's Lectures in 1930-1933», I, *Mind,* N. S. 63 (1954), 1-15; *ibíd.,* II, *Mind,* N. S. 63 (1954), 289-316; *ibíd.,* III, *Mind,* N. S., 64 (1955), 1-27. —«Visual Sense-Data», en el volumen colectivo *British Philosophy in the Mid-Century,* 1957, ed. C. A. Mace. —*Philosophical Papers,* 1959 [incluye 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 y 17, más los escritos: «Certainty» de 1941, y «Four Forms of Scepticism», de 1944] (trad. esp.: *Defensa del sentido común y otros ensayos,* 1972). —*The Commonplace Book of G. E. M., 1919-1953,* 1962, ed. Casimir Lewy. —*Lectures on Philosophy,* 1966, ed. Casimir Lewy [selecciones de tres series de conferencias en Cambridge, 1925-1926, 1928-1929 y 1933-1934]. —M. escribió artículos: Cause and Effect; Change; Nativism; Quality; Real; Reason; Relation; Relativity of Knowledge; Substance; Spirit; Teleology; Truth, para el *Dictionary of Philosophy,* de Baldwin (1902).

N

NICOLÁS DE CUSA (1401-1464), Nicolaus Cusanus, Nicolaus Chrypffs o Krebs (llamado a veces «el Cusano»), nac. en Cues (Cusa). Después de estudiar en Heidelberg y Padua, se trasladó a Roma, y de allí a Colonia para seguir estudios eclesiásticos. En 1426 se ordenó sacerdote. Secretario durante un tiempo del legado del Papa en Alemania, Orsini, y amigo de muchos humanistas, así como de Gutenberg, contribuyó a la impresión de manuscritos, especialmente de manuscritos griegos. En 1432, Nicolás de Cusa participó en el Concilio de Basilea, representando primero el llamado «partido conciliar», y luego el llamado «partido papal». Como representante de la Santa Sede intervino en diversas negociaciones eclesiásticas, incluyendo la que contribuyó a la incorporación por un tiempo de la Iglesia oriental a Roma. En 1448, Nicolás de Cusa fue nombrado Cardenal. En 1450 fue nombrado obispo de Brixen y durante los años 1451 y 1452 fue legado del Papa en Alemania.

Familiarizado con la tradición neoplatónica, agustiniana y mística de la Edad Media, sin por ello descartar totalmente la tradición aristotélico-tomista, y con la influencia de ciertos autores nominalistas, Nicolás de Cusa parece ser, visto superficialmente, un filósofo y teólogo «ecléctico». Esta apariencia tiene algo de verdad en cuanto que Nicolás de Cusa aspira a completar armónicamente el pensamiento de otros autores. Sin embargo, hay en su pensamiento, y sobre todo en el modo de expresar su pensamiento, mucho que en su época era «nuevo» y que ha sido calificado de «moderno» o de «pre-moderno». Desde el punto de vista filosófico —o filosófico-teológico— interesan en Nicolás de Cusa especialmente el modo como afrontó dos cuestiones, para él, por lo demás, íntimamente relacionadas entre sí: la cuestión del conocimiento o, más adecuadamente, del acceso a la realidad, y la cuestión de la naturaleza de Dios y de la relación entre Dios y el mundo, o Dios y las criaturas.

En lo que toca a la «cuestión del conocimiento», Nicolás de Cusa distinguió cuatro grados del conocer: los sentidos, que proporcionan imágenes confusas e incoherentes; la razón, que las diversi-

fica y ordena; el intelecto o razón especulativa, que las unifica, y la contemplación intuitiva, que, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios. En cierto modo, el conocimiento de Dios es un conocimiento por *vía negativa,* pues es el que se obtiene cuando se descartan todos los demás conocimientos. Pero en cierto modo es un conocimiento positivo, por cuanto es saber lo que constituye Dios en su realidad infinita.

Para Nicolás de Cusa, la mencionada «unidad de los contrarios», o la «unidad suprema», es el propio Dios. Es *coincidentia oppositorum* porque es, por decirlo así, «el lugar» en el cual tiene asiento la verdad suprema como superación de toda contradicción. Dios es para Nicolás de Cusa la posibilidad de todas las cosas y, a la vez, su realidad; es el *possest,* esto es, el poder ser que ha llegado a ser de un modo real y absoluto. Pero esta suma potencia y sumo ser no le convierte sólo en un *máximo,* en una elevación a la potencia infinita de la finitud del mundo; por hallarse en todo es también un *mínimo.* De la misma manera que en las figuras geométricas que tienden a un límite, este límite es la unidad de él mismo y de la figura, así Dios es el punto en donde coincide toda oposición de figuras, el verdadero y auténtico infinito actual. Nicolás de Cusa se vale de ejemplos extraídos de los problemas matemáticos de límite para ilustrar sus concepciones acerca de la divinidad y del mundo: el arco de una cuerda coincide con ésta cuando el arco es máximo; la curva coincide con la recta cuando la circunferencia crece hasta el infinito. El mundo es manifestación de Dios y en él reside el principio de su unidad y orden; es, por así decirlo, «el máximo concreto y compuesto». Mas para aspirar al saber de la unidad suprema es necesario que el hombre se sumerja en un espíritu de ausencia de determinaciones positivas, de renuncia a toda afirmación. Tal estado de espíritu, en el cual el alma se desprende del conocimiento de los contrarios y se aproxima al conocimiento por la razón especulativa o intuición intelectual, es la verdadera *docta ignorantia,* la «sabiduría» y no la «ciencia», la ignorancia que se hace consciente de la impotencia de todo saber racional. Ello es posible, según Nicolás de Cusa, tanto más cuanto que el hombre es, en realidad, una imagen de lo divino, un microcosmo en el cual se refleja, disminuido, pero omnipresente, el macrocosmo de la totalidad.

Obras: *De concordantia catholica* (1433). *De reparatione Calendarii* (1436). *De docta ignorantia* (1440). —*De coniecturis* (1440). *De quaerendo Deum* (1445). —*De filiatione Dei* (1445). —*De dato patris luminum* (1446). —*De Genesi* (1449). —*Idiote* (1450, con *De sapientia dialogi duo, De mente, De staticis experimentis).* —*De novissimis diebus* (1453). —*De visione Dei* (1453). —*De pace seu*

concordantia fidei (1454). —*Complementum theologicum, figuratum in complementis mathematicis* (1454). —*De beryllo* (1458). —*De possest* (1460). —*De cribatione Alchorani* (1461). —*De non aliud* (1462). —*De venatione sapientiae* (1463). —*De apice theoriae, De ludo globi* (1464). —*Compendium* (1464).

Ediciones de obras: Estrasburgo (1488) [reimp. de la misma en prep. por Paul Wilpert, en Miscellanea Medievalia, 5]; París (1514, reimp., Frankfurt, 1962); Basilea (1565). —Edición crítica al cuidado de la Heidelberger Akademia der Wissenschaften y bajo la dirección de E. Hoffmann, R. Klibansky, J. Koch *et al.: Nicolaus de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad Codicum Fidei edita,* 1932 y sigs. —En trad. esp.: *La docta ignorancia,* 1957 (trad., prólogo y notas de Manuel Fuentes Benet).

Véase: Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* 1927, trad. esp., 1951.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1844-1900), nac. en Röcken (Prusia), estudió en la Universidad de Bonn con O. Jahn y F. Ritschl, pasando en 1865 a Leipzig, donde cursó filología y comenzó a entusiasmarse con Schopenhauer y la música. Allí trabó amistad con Erwin Rohde y luego con Richard Wagner. Nombrado el año 1870 profesor ordinario de filología clásica en Basilea, donde se relacionó con J. J. Bachofen y Jakob Burckhardt, abandonó el cargo en 1878 por grave enfermedad, después de haber roto con Wagner. Hasta 1889, aproximadamente, y justamente durante el período de su mayor actividad literaria, pasó una gran parte de los veranos en Sils-María, en la Engadina, y el resto del tiempo en la Riviera y en diversas ciudades de Italia y de Alemania, casi siempre solitario, y sufriendo múltiples recaídas, rodeado a veces de sus escasos amigos y discípulos. Finalmente, la profunda depresión nerviosa que sufría desde hacía años le produjo un súbito oscurecimiento mental y, por último, le sobrevino una parálisis, teniendo que ser trasladado a la clínica psiquiátrica de la Universidad de Jena y pasando el resto de su vida en Naumburg y Weimar con su madre y su hermana.

La doctrina filosófica de Nietzsche, cuyo carácter poético y personal ha sido muy insistentemente subrayado, es también, en cierto modo, como la de Kierkegaard, una filosofía existencial, pero de un «existencialismo» de muy distinto sentido y contenido. Suelen distinguirse en su evolución filosófica tres períodos más o menos definidos: el primero, que va desde sus estudios en Leipzig hasta 1878, se caracteriza por sus primeros trabajos de interpretación y crítica de la cultura y por su devoción schopenhaueriana y wagneriana; es la época de *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), de *La filosofía en la época trágica de los griegos*

(1874), de las *Consideraciones intempestivas* (1873-1876). El segundo período, donde rinde homenaje a la cultura y al espíritu libres, en un sentido semejante al de la Ilustración francesa, es representado por *Humano, demasiado humano* (1876-1880), *Aurora* (1871) y *La Gaya Ciencia [Die fröhliche Wissenschaft]* (1882). El tercero y último, el llamado período de Zaratustra o de la «voluntad de poder», comprende: *Así habló Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal* (1889), *Genealogía de la moral* (1887), *El caso Wagner* (1888), *El ocaso de los ídolos* (1889), los diversos planes para la *Inversión de todos los valores*, con *El Anticristo*, *El Inmoralista*, la *Crítica de la filosofía*, y, finalmente, su obra capital, *La Voluntad de poder. Ensayo de una trasmutación de todos los valores*, ejecutada en parte fragmentariamente, ampliación y realización de los planes anteriores, con las tesis sobre *El nihilismo europeo*, la *Crítica de todos los valores*, los *Principios de una nueva tabla de valores* y los aforismos definitivos sobre *El eterno retorno*. Sin embargo, a través de estos períodos, en apariencia tan distintos, late en Nietzsche una perfecta unidad y, para decirlo con Pfänder, un sistema. Este sistema resulta más comprensible desde su última fase, donde quedan englobados los momentos anteriores, desde la época schopenhaueriana y la distinción entre el espíritu apolíneo y el espíritu dionisíaco, hasta los intentos para establecer una nueva tabla de valores. La distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco en la cultura griega y, a través de ella, en toda la cultura occidental, es resuelta por Nietzsche mediante una acentuación del elemento último, entendido como una afirmación de la vida, como una voluntad de vivir. Esta voluntad, que ofrece, en su concepción, caracteres ahistóricos, que significa una negación de toda la cultura alemana de su época y, sobre todo, de la identificación hegeliana de lo real con lo racional, tiene como natural consecuencia una aguda crítica del filisteísmo cultural, que Nietzsche ve representado ante todo en David F. Strauss y que extiende a la cultura burguesa y satisfecha, a la vida que no se resigna a «vivir en peligro». Genialidad estética y espíritu trágico, música y desmesura son las categorías con las cuales construye Nietzsche el primer andamio de su sistema, en el cual no puede quedar excluida, sino integrada, la aparente fase contradictoria del amor al iluminismo volteriano, porque este no es entendido como un optimismo filisteo sobre el progreso, sino, siguiendo las tendencias de los moralistas franceses del setecientos, como una verdadera y profunda comprensión del alma humana, de su valor tanto como de su incurable estupidez. El supuesto iluminismo de Nietzsche es, consiguientemente, sólo una preparación para su posterior e incisiva crítica de la cultura europea, para la elaboración de su propia filosofía, en donde el

radical pragmatismo vitalista y aun biológico no logra desvirtuar su descubrimiento del elemento en que reposa necesariamente la cultura: la creación del valor.

Este descubrimiento de los valores, realizado al hilo de una constante polémica contra la moral, por la cual entiende Nietzsche casi siempre lo que llama «moralina», es el resultado de un análisis apasionado y hondo de los valores de la cultura europea, valores que ve encarnados en el cristianismo, el socialismo y el igualitarismo democrático. Nietzsche sustenta que semejantes ideales no son sino formas de una moral que debe ser superada mediante un punto de vista situado más allá del bien y del mal, manifestaciones de una vitalidad descendente, de un ascetismo al cual opone como valor supremo la vitalidad ascendente, la voluntad de vivir y, en última instancia, la voluntad de poder. La lucha contra los valores vigentes hasta la fecha implica, ciertamente, la demostración de su secreta llaga, la evidencia tanto de la falsedad radical del pretendido objetivismo del hombre de ciencia como del espíritu decadente del cristiano, en el cual ve Nietzsche una manifestación del resentimiento moral. Frente a estos valores, Nietzsche acentúa lo que llama, con término no siempre unívoco, la vida. Ésta es la norma y el valor supremos, al cual deben someterse los restantes, pues la voluntad de vivir es el mayor desmentido posible a la objetividad, al igualitarismo, a la piedad y compasión cristianas. Pero la voluntad de vivir, que es voluntad de poder y de dominio, exige, junto con la crítica de dichos falsos valores, la erección de un nuevo ideal del Superhombre, que es «el sentido de la Tierra», pues «el hombre es algo que debe ser superado». El Superhombre es aquel en quien la voluntad de dominio se revela en toda su fuerza; es el que está situado verdaderamente más allá de la moral, el que tiene el valor de afirmar frente a la moral la *virtù* en el sentido del Renacimiento italiano. El Superhombre es el que vive en constante peligro, el que, por haberse desprendido de los productos de una cultura decadente, hace de su vida un esfuerzo y una lucha. Si el Superhombre tiene alguna moral, es la moral del señor, opuesta a la moral del esclavo y del rebaño y, por lo tanto, opuesta a la moral de la compasión, de la piedad, de la dulzura femenina y cristiana. La idea del Superhombre, con su moral del dominador y del fuerte, es ya la primera inversión de los valores, pues éstos adquieren una jerarquía contraria cuando son contemplados desde su punto de vista. Objetividad, bondad, humildad, satisfacción, piedad, amor al prójimo son valores inferiores; están en un rango distinto del que supone el esclavo, pues la vida y su afirmación, el poder y su afirmación son infinitamente superiores a ellos y exigen la creación de una nueva tabla estimativa, de la tabla en donde la objetividad es sustituida por la perso-

nalidad creadora, la bondad por la *virtù,* la humildad por el orgullo, la satisfacción por el riesgo, la piedad por la crueldad y el amor al prójimo por el amor a lo lejano. Éstos son los valores de la vida ascendente, los valores que la cultura europea ha rechazado, desembocando por ello en su estado actual en el nihilismo que se anuncia y para cuya música «todos los oídos están aguzados». El profetismo de Nietzsche es pura y simplemente una consecuencia de su crítica de los valores de la cultura presente, pues la cultura que ha abrazado una falsa tabla de valores debe desembocar necesariamente en el hundimiento y en la decadencia, debe quedar sepultada por la marea que avanza impetuosa y de la cual sólo se salvarán los que sientan como propia la necesidad de superación del hombre. La filosofía de Nietzsche está enteramente expresada en los principios de su nueva valoración, que comprende la subordinación del conocimiento a la necesidad vital e inclusive biológica, la formación de una lógica para la vida, el establecimiento de un criterio de verdad según la elevación del sentimiento de dominio, la negación de lo universal y necesario, la lucha contra todo lo metafísico y absoluto. Crítica e inversión de los valores que exige a la vez una destrucción de la filosofía y de su historia; en lugar de los valores morales aparecen los valores naturales; en lugar de la sociología, la doctrina de las formas de dominio (o de poder); en lugar de la teoría del conocimiento, una jerarquía de los afectos estructurada de acuerdo con el principio de la voluntad de poder; en lugar de la metafísica y de la religión, la doctrina del eterno retorno. Esta última doctrina, que desempeña acaso el papel culminante en la filosofía de Nietzsche, que hace de ésta una mítica y una filosofía de la salvación, es llamada por Nietzsche «una profecía»; su demostración científica no oculta su esencial motivo, ese motivo que Unamuno ha visto en la sed de inmortalidad y que el propio Nietzsche ha considerado desde un punto de vista moral, dando a cada uno de los momentos de la existencia un valor infinito por la forzosidad de su repetición eterna. El medio para sobrellevar esta doctrina es justamente la transmutación de todos los valores; sólo por ella cobra el eterno retorno una significacion adecuada, y sólo por ella puede ser entendido el mundo, ya en un sentido plenamente metafísico, como la manifestación de la voluntad de dominio, como la voluntad de dominio misma, como «algo que debe repetirse eternamente, como un devenir que no conoce satisfacción, aburrimiento ni fatiga».

La filosofía de Nietzsche ha sido interpretada muy diversamente. El modo aforístico de escribir de Nietzsche ha contribuido a la multiplicidad de interpretaciones. Muchos de los aforismos son tajantes; otros son —o son también— ambiguos, a la vez que

«sugestivos». Una parte importante del pensamiento de Nietzsche es la que se ha llamado su «última etapa», pero ésta se halla expuesta en los aforismos agrupados bajo el título de *La voluntad de poder,* y éstos pueden ser, y han sido, ordenados diversamente. El propio Nietzsche había formado un «plan» para la publicación. Durante un tiempo, la intervención de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, en la publicación de los escritos de su hermano y en la correspondencia, proporcionó una imagen del filósofo que se ha considerado deformada, especialmente desde el punto de vista político. La presentación por Karl Schlechta de las obras de Nietzsche ha suscitado gran interés por contribuir a restablecer la verdadera imagen nietzscheana, aunque algunos autores, como W. A. Kaufmann, indican que se ha exagerado el cambio de imagen introducido por Schlechta. Muchas de las discusiones han sido en torno a la importancia que tiene, o puede tener, la noción de voluntad de poder. Andrés Sánchez Pascual, traductor al español de muchas obras de Nietzsche según los textos más fidedignos, ha examinado el problema de los textos —por ejemplo, de *El Anticristo;* cfr. «Problemas de 'El Anticristo', de F. N.», *Revista de Occidente,* Nos. 125-126 [agosto y septiembre 1975], 207-40)—, desprendiéndose de su análisis que ha habido «una leyenda de *La voluntad de poder*». El título general de la serie de trabajos que a veces se han publicado (mutilados) bajo *La voluntad de poder* es «Transmutación de todos los valores». Es probable, según ello, que la cuestión de la inversión de los valores sea más importante que, o cuando menos tan importante como, la noción de voluntad de poder.

La primera edición de obras de Nietzsche, por Peter Gast, quedó incompleta (5 vols., 1892-1893). —La edición más completa es la crítica, en curso de publicación: *N. Werke. Kritische Gesamtausgabe,* 30 vols. en 8 secciones, 1968 y sigs., ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, con ed.paralela de correspondencia: *Briefwechsel,* 20 vols. en 3 partes (I:1844-1869; II: 1869-1879; III: 1880-1889).

Trad. esp. de obras de N. por E. Ovejero y Maury 1932 y sigs. —Nueva ed. con notas por A. Sánchez Pascual en volúmenes individuales, 1971 y sigs. —Trad. de *Epistolario* por L. López-Ballesteros, 2.ª ed., 1932; nueva trad. de «Correspondencia» por Felipe González Vicen.

Biografía por D. Halevy, *La vie de F. N.,* 1909 (trad. esp.: *La vida de N.,* 1943).

Véase: Henri Lichtenberger, *La filosofía de N.,* 1898, trad. esp. 1899. —Georg Simmel, *S. y Nietzsche,* trad. esp., 1915. —A Pfänder, *N.* (Colección *Los Grandes Pensadores,* t. II, trad. esp.: 1925). —Karl Jaspers, *N.,* 1936, trad. esp., 1963. —Íd., íd., *N. y el cristianismo,* 1946, trad. esp., 1955. —C. Brinton, *N.,* 1941

(trad. esp., 1947). —G. Thibon, *N. o el declinar del espíritu,* 1947, trad. esp., 1951. —Eugen Fink, *La filosofía de N.*, 1960, trad. esp., 1966, reimp., 1969. —Georges Bataille, *Sobre N.: Voluntad de suerte,* 1967, trad. esp., 1972. —Víctor Massuh, *N. y el fin de la religión,* 1969. —Eugenio Trías, Fernando Savater *et al.*, *En favor de N.*, 1972. —H. Wein, S. L. Gilman *et al.*, artículos sobre N. en *Revista de Occidente,* 2.ª época, Nos., 125-126 (agosto-septiembre 1973), 137-373, dirig. por Andrés Sánchez Pascual. —Curt Paul Janz, *F. N.*, 4 tomos, Editorial Alianza, 1983-85.

Véase: Gonzalo Sobejano, *N. en España,* 1967.

O

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1883-1955), nac. en Madrid, fue profesor de metafísica a partir de 1911 en la Universidad Central. Aunque jubilado en 1952, sus enseñanzas activas en la Universidad cesaron en 1936. Discípulo de Hermann Cohen en Marburgo y educado, por tanto, en la tradición del neokantismo, sus ideas filosóficas no respondían enteramente al sentido de la tradición marburgiana. Cierto que en una primera etapa en el desarrollo de su pensamiento, aproximadamente desde 1902 hasta 1910, defendió una tendencia objetivista que llegaba hasta a afirmar el primado de las cosas (y de las ideas) sobre las personas. Pero ya a partir de 1910, y especialmente desde 1914, su pensamiento se orientó en la forma ulteriormente desarrollada. Dentro de la continuidad manifestada en tal desarrollo se destacan, sin embargo, dos períodos: el primero, que abarca hasta 1923 aproximadamente, puede llamarse perspectivista; el segundo, desde 1923, raciovitalista.

Característica del período 1910-1923 es el perspectivismo, llevado hasta tales consecuencias que Ortega indica que la substancia última del mundo es una perspectiva. El perspectivismo no es, empero, solamente una doctrina accidental; se convierte en la piedra angular de la teoría del conocimiento. En esta última se opone Ortega por igual al idealismo y al realismo. Contra el idealismo, afirma que el sujeto no es el eje en torno al cual gira la realidad; contra el realismo, que no es un simple trozo de la realidad. El sujeto es una pantalla que selecciona las impresiones o lo dado. No es un ser abstracto, sino una realidad concreta que vive aquí y ahora. Es, por lo tanto, una vida. Tal vida no es sólo biológica; la defensa de lo vital, en la que Ortega insiste ahincadamente, no equivale a la defensa de lo primitivo. Si bien la cultura es producida por la vida y para la vida —y, por consiguiente, la vida es anterior a la cultura—, ello no significa que los valores culturales sean secreciones de actividades vitales y menos aún meramente biológicas. Significa que los valores culturales son funciones vitales, aunque funciones vitales que obedecen a leyes objetivas, y que, por consiguiente, hay una continuidad

completa entre lo vital y lo transvital o cultural. Como consecuencia de esto puede afirmarse que la razón no está fuera de la vida ni tampoco es la vida, sino una función de la vida.

El desarrollo de los temas a que le había conducido el perspectivismo lleva, pues, a Ortega a las posiciones que hemos calificado con el nombre de raciovitalismo. Algunas de estas posiciones aparecen claramente en una de las primeras tesis filosóficas de Ortega: la tesis formulada en 1914 según la cual «Yo soy: yo y mi circunstancia». Esta tesis había conducido a Ortega a una elaboración del concepto como cultivo de la espontaneidad en que la vida consiste, es decir, a una doctrina del concepto como auténtico «órgano» de conocimiento. En el desarrollo posterior la tesis en cuestión adquiere un papel todavía más fundamental: permite entender la noción de razón vital sobre la cual va a girar su filosofía. Contra la abstracción del racionalismo y contra las interpretaciones pragmatistas, biologistas y exclusivamente intuitivistas del vitalismo, Ortega mantiene que si quiere llamársele vitalista, habrá que entender por tal adjetivo la posición del que afirma que el conocimiento, aun siendo racional, está arraigado en la vida. Por lo tanto, la doctrina de la razón vital (o razón viviente), el raciovitalismo, desconfía solamente de ciertas interpretaciones dadas a la razón. En particular desconfía de la reducción de la razón a razón física y abstracta, y mantiene que toda razón es razón vital. 'Razón' es, pues, un término que designa todos los actos que «dan razón de» y especialmente que dan razón de los hechos vitales. Por eso la filosofía no es un pensamiento *acerca* de la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente. En suma: 'razón vital' puede traducirse por 'vida *como* razón'. De ahí que el hombre no sea para Ortega un ente dotado de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir. Vivir es tratar con el mundo y dar cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno. De ello se deriva el saber como un saber a qué atenerse: el hombre ha tenido que inventar la razón, porque sin ella se sentiría perdido en el universo. Ahora bien, la razón vital no es solamente un método, sino también una realidad: es una guía en el sistema de la realidad y la propia realidad que se guía a sí misma dentro del universo.

El hecho fundamental de que la vida tenga que saber a qué atenerse explica la diferencia entre las ideas y las creencias. Vivir en la creencia —lo mismo que vivir en la duda— constituye un segmento fundamental —si no el más fundamental— de nuestra existencia. La doctrina orteguiana del hombre lo tiene constantemente en cuenta. Pero esta doctrina necesita una fundamentación todavía más radical. Ésta está dada en la tesis de que la vida es *la* realidad

radical, dentro de la cual se hallan las demás realidades. La vida no es, según Ortega, una cosa, pero tampoco un espíritu. En rigor, no «es», propiamente hablando, nada: es un hacerse a sí misma continuamente, un «autofabricarse». La vida de cada cual es la existencia particular y concreta que reside entre circunstancias haciéndose a sí misma y, sobre todo, orientándose hacia su propia mismidad, autenticidad o destino. El hombre puede, ciertamente, alejarse de su propia autenticidad, pero entonces será menos «real». A diferencia de las cosas, la vida humana admite grados de realidad según su mayor o menor acercamiento a su propio destino. Por eso la vida puede ser caracterizada por medio de la siguiente serie de notas: la vida es problema, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital y, en último término, «naufragio» —un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura—. Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica, sino biográfica. El método para acercarse a ella no es el análisis, sino la narración. Sólo así puede entender el hombre que la propia vida es su fin y que, por consiguiente, no hay que buscar ninguna trascendencia: lo trascendente para cada uno es la propia existencia humana, la cual se descubre, así, como una realidad desilusionada.

El descubrimiento de la vida como «la realidad radical» —no, pues, como «realidad única», sino como realidad en la cual «radican» todas las demás— supone, entre otras cosas, una superación tanto del idealismo como de la fenomenología. En relación estrecha con la idea de la vida como realidad radical, y fundadas en ella, se encuentran en Ortega una serie de ideas filosóficas que afectan a las cuestiones fundamentales de la metafísica. Una de estas ideas es la de que lo que los filósofos han llamado «ser» es algo inventado por el hombre (para responder a una cierta situación vital, especialmente a la situación en la cual se produjo un vacío dejado por la falta de creencia en los dioses). Por lo tanto, Ortega no considera el ser como la realidad, sino lo contrario: la realidad es anterior al ser. Éste es una interpretación —una entre otras— de «lo que hay». Ahora bien, «lo que hay» no es algo que el hombre «pone», sino aquello que se le impone por sí. Descubrirlo, esto es, sacarlo a luz, equivale a sacar a luz toda una serie de supuestos de que se han valido hasta ahora los filósofos —supuestos tales como «lo que hay es lo racionalmente comprensible», «lo que hay es lo experimentable», etc., etc.—. En esta busca de lo que subyace en las diversas interpretaciones que se han dado de «lo que hay», Ortega descubre que lo que hay es más bien algo incompleto —en otros términos, lo que hay es más bien un «intento de ser» que un ser completo—.

Con ello Ortega procede a «desmontar» la filosofía misma, la cual no aparece como algo perteneciente a la naturaleza humana, sino como una reacción ante una cierta situación histórica. Superficialmente se trata de un «historicismo» o, si se quiere, de un «realismo historicista», pero hay que tener en cuenta que para Ortega la historia misma está hecha de una serie de «invenciones» que produce el hombre con el fin de mantenerse a flote.

El más importante de ellos está constituido por la doctrina de la sociedad. Según Ortega, no hay ninguna «sociedad como tal». En su descripción de los rasgos fundamentales de la vida humana, había declarado Ortega que el hombre no tiene, propiamente hablando, una naturaleza, sino una historia. Lo mismo cabe decir de la sociedad. El ser de ésta no puede, pues, captar la razón pura (racionalista o naturalista), sino la citada razón vital. De ésta se desprende que la sociedad o mundo social es un elemento en el cual el hombre-vive, que ejerce presión sobre él por medios de usos, costumbres, normas, etc.; que esta presión puede ser social pura y simplemente, o bien estatal (la presión estatal es sólo «el superlativo de la social»); que la presión en cuestión tiene una doble característica: nos ayuda a vivir, pues el hombre no puede hacerlo todo solo, y nos oprime hasta el punto de que necesitamos salir de ella para no asfixiarnos por completo. La última doble condición permite explicar ciertos fenómenos concretos de la vida histórica de las sociedades, especialmente el hecho de que lo social puede a veces aparecer como la piel flexible que se pliega a todas las articulaciones del organismo (y a ello podemos llamar libertad) y a veces ser como un aparato ortopédico que nos oprime, pero del cual no podemos prescindir (y a ello podemos llamar adaptación). Las dificultades que plantea esta tesis y, sobre todo, el conflicto entre ella y la doctrina de que la sociedad es, siempre, frente al individuo, algo inauténtico, pueden solucionarse, según parece probable, mediante una serie de distinciones. La más destacada de ellas es la teoría orteguiana de que junto a las relaciones sociales hay las relaciones interindividuales (como el amor, la amistad, etc.) De este modo, puede entenderse la relación *persona-sociedad* como una relación no unívoca, sino regida por una compleja red de relaciones e interdependencias en la que ciertas formas de agrupación podrían tomar el camino intermedio entre la vida personal y la francamente «social».

El pensamiento de Ortega ha influido considerablemente no sólo en España y países de lengua española, sino también en otros países, especialmente en Alemania. Entre los filósofos españoles que más o menos directamente han sido influidos por Ortega, o han sido incitados por sus enseñanzas y sus escritos, menciona-

mos a Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Joaquín Xirau, José Gaos, Julián Marías, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, Pedro Laín Entralgo, José Luis L. Aranguren, Paulino Garagorri, Manuel Granell.

Obras: *Meditaciones del Quijote*, 1914. —*Vieja y nueva política*, 1914. —*Personas, obras, cosas*, 1916. —*El Espectador*, 1, 1916. —*El Espectador*, II, 1917. —*El Espectador*, III, 1921. —*España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, 1921, 2.ª ed., rev., 1922, 3.ª ed., rev., 1934. —*El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein*, 1923. —*Las Atlántidas*, 1924. —*La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, 1925. —*El Espectador*, IV, 1925. —*El Espectador*, V, 1927. —*El Espectador*, VI, 1927. —*Espíritu de la letra*, 1927. —*Tríptico. I. Mirabeau o el político*, 1927. —*Notas*, 1928. —*El Espectador*, VII, 1929. —*Kant (1724-1924): Reflexiones de centenario*, 1929. —*Misión de la Universidad*, 1930. —*La rebelión de las masas*, 1930. —*Rectificación de la República*, 1931. —*La redención de las provincias y la decencia nacional*, 1931. —*Goethe desde dentro*, 1933. —*El Espectador*, VIII, 1934. —*Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, 1939. —*El libro de las misiones*, 1940 [incluye *Misión de la Universidad*]. —*Ideas y creencias*, 1940. —*Estudios sobre el amor*, 1940 [incluye algunos ensayos publicados en obras anteriores]. —*Mocedades*, 1941 [incluye algunos ensayos publicados en *Personas, obras, cosas*]. —*Historia como sistema y Del Imperio Romano*, 1941. —*Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942. —*Esquema de las crisis*, 1942. —*Dos prólogos. A un tratado de montería. A una historia de la filosofía*, 1945. —*Papeles sobre Velázquez y Goya*, 1950. —*Velázquez*, 1955. —Obras póstumas: *El hombre y la gente*, 1957. —*Qué es filosofía*, 1958 [de un curso dado en 1929]. —*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. —*Idea del teatro*, 1958. —*Meditación del pueblo joven*, 1958. —*Prólogo para alemanes*, 1958. —*Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, 1960. —*Origen y epílogo de la filosofía*, 1960. *Vives-Goethe*, 1961. —*Pasado y porvenir para el hombre actual*, 1962. —*Unas lecciones de metafísica*, 1966 (curso de 1932-1933). —*Epistolario*, 1974.

Edición de *Obras completas*, 11 vols. (I, II, 1946; III, IV, V, VI, 1947; VII, 1961; VIII, IX, 1962; X, XI, 1969). —*Sobre la razón histórica*, 1971 (textos de dos cursos sobre el mismo tema. Buenos Aires, 1940, y Lisboa, 1944.

Véase: Aníbal Sánchez Reulet, «El pensamiento de O. y G.» (*Cursos y Conferencias*, Parte I, vol. 9, N.° 3, 1937. Parte II, vol. 11, N.° 6, 1937. Parte II, vol. 12, Nos. 7 y 8, 1937. Parte IV, vol. 12, Nos. 9 y 10, 1937 y 1938). —Joaquín Iriarte, S. J., *O. y G., su persona, su pensamiento y*

su obra, 1942. —Id., íd., *La ruta de O. Crítica de su filosofía*, 1949. —José Sánchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de J. O. y G. Ensayo de crítica filosófica*, 1943. —J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, t. II, 1947. —Miguel Ramis Alonso, *En torno al pensamiento de J. O. y G.* [prólogo de J. Marías. Epílogo de M. Oromí], 1948. —Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, O., Morente, Zubiri*, 1948. —También de Julián Marías, *O. y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, 1950 (análisis y crítica de los libros de Iriarte, Sánchez Villaseñor y Roig Gironella contra el pensamiento de O., con apéndice de crítica del libro de J. Saiz Barberá, *O. y G. ante la crítica*, 1950), y, sobre todo, su obra en 3 vols.: *O.*, de la cual ha aparecido hasta ahora el vol. I: *O. Circunstancia y vocación*, 1960. —Manuel Granell, *Lógica*, 1949, Parte IV. —Íd., íd., *O. y su filosofía*, 1960 [colección de artículos: 1950-1957]. —J.-H. Walgrave, *De wijsbegeerte van O. y G.*, 1949, 4.ª ed., 1967 (trad. esp.: *La filosofía de O. y G.*, 1965). —Domingo Marrero, *El Centauro*, 1951. —Fray M. Oromí, *O. y la filosofía. Seis glosas*, 1953. —Juan Uribe Echevarría, *Estudios sobre O. y G.*, 3 vols., 1955-1956. —J. M. Hernández Rubio, *Sociología y política en O. y G.*, 1956. —J. Gaos, J. Marías, D. Marrero *et al.*, arts. sobre O. y G. en *La Torre*, IV, Nos. 15-16 (1956) [similares números extraordinarios en las revistas *Sur, Clavileño, Atenea, Insula*, etc.]. —José Gaos, *Sobre O. y G. y otros trabajos de historia de las ideas en España y América española*, 1956. —José Ferrater Mora, *O. y G.: An Outline of His Philosophy*, 1957, 2.ª ed., 1963 (trad. esp. de la 1.ª ed. por el autor: *O. y G. Etapas de una filosofía*, 1958; otra trad.: *O. y G.*, 1958). —E. Frutos, M. Mindán, C. París, J. Zaragüeta *et al.*, arts. sobre O. y G. en *Revista de Filosofía*, 16 (1957), Nos. 60-61. —J. D. García Bacca, M. Granell, Luzuriaga, E. Mayz-Vallenilla, A. Rosenblatt, *Homenaje a O. y G.*, 1958. —Paulino Garagorri, *Ortega. Una reforma de la filosofía*, 1958. —Íd., íd., *Relaciones y disputaciones orteguianas*, 1965. —Íd., íd., *Unamuno, O., Zubiri en la filosofía española*, 1968. —Íd., íd., *Introducción a O.*, 1970 [incluye reimp. de «O., una reforma de la filosofía» y otros dos ensayos]. —J. L. L. Aranguren, *La ética de O.*, 1958, 2.ª ed., rev., 1959 (reimp. en sus *Obras*, I, 1965, págs. 783-828). —Fernando Salmerón, *Las mocedades de O. y G.*, 1959, reimp., 1971. —J.-P. Borel, *Raison et vie chez O. y G.*, 1959 (trad. esp.: *Introducción de O.*, 1969). —Francisco Romero, *O. y G. y el problema de la jefatura espiritual*, 1960 [colección de artículos]. —Alfonso Cobián y Macchiavello, *La ontología de O. y G.*, 1960. —Fernando Vela, *O. y los existencialistas*, 1961. —Arturo García Astrada, *El pensamiento de O. y G.*, 1961 [con «Léxico orteguiano», por Susana Gordillo

de García Astrada," págs. 229-36]. —Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. I., *J. O. y G. y la conquista de la conciencia histórica; Mocedad: 1902-1915*, 1961. —Arturo Gaete, *El sistema maduro de O.*, 1962. —Hernán Larraín Acuña, *La metafísica de O. y G., I: La génesis del pensamiento de O.*, 1962. —Alain Guy, *O. y G., critique d'Aristote: L'ambigüité du mode de pensée péripatéticien jugé par le ratiovitalisme*, 1963 (trad. esp.: *O. y G., crítico de Aristóteles: La ambigüedad del modo de pensar peripatético, juzgado por el raciovitalismo*, 1968). —Francisco Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de O. y G., con una línea sistemática de su saber filosófico*, 1964. —José Hierro Sánchez-Pescador, *El Derecho en O.*, 1965. —Francisco Soler Grima, *Hacia O., I. El mito del origen del hombre*, 1965. —José Luis Abellán, *O. y G. en la filosofía española: Ensayos de apreciación* 1966. —Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en O.*, 1966. —Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de O. y G.*, 1968. —Guillermo Araya, *Claves filológicas para la comprensión de O.*, 1971 —Julio Bayón, *Razón vital y dialéctica en O.*, 1971. —Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de O. y G.*, trad. esp., 1978. —Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, 1979. —Víctor Quimette, *J. O. y G.*, 1982. —Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de O. Crítica y superación del idealismo*, 1982. —Julián Marías, *I. O. Circunstancia y vocación. II. Las trayectorias*, 1983. —Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de O. y G.*, 1984.

P

PARMÉNIDES (nac. *ca.* 540/539 antes de J. C. en Elea), fue, según Diógenes Laercio, discípulo de Jenófanes de Colofón, y, según Teofrasto, discípulo de Anaxímenes. Parece, además, probable su relación con algunos pitagóricos, entre ellos Aminias y Dioquetas. Estas vinculaciones intelectuales pueden explicar algunos rasgos de la doctrina de Parménides, en particular dos de ellos: el monismo y el formalismo. Pero además de llevar a plena madurez ciertas especulaciones anteriores, Parménides representa un punto de partida para una nueva manera de filosofar —una nueva manera que ha sido, en muchos respectos, «ejemplar», pues ha «representado» una de las pocas posiciones metafísicas radicales que se han dado en la historia del pensamiento filosófico de Occidente.

Es común presentar la doctrina de Parménides en oposición a la de Heráclito. Éste había mantenido que «todo fluye», es decir, todo está en movimiento. Parménides sostiene, en cambio, que «todo [lo que es] es», es decir, todo está en reposo. Ahora bien, aunque la contraposición entre Heráclito y Parménides resulta iluminadora, no es suficiente. El pensamiento de Parménides ofrece considerables dificultades para su interpretación. A algunas de ellas nos referiremos al final del presente artículo. Por el momento, reseñaremos las afirmaciones capitales contenidas en la doctrina.

Esta doctrina es expuesta en un poema dividido en tres partes. La primera parte es un proemio en el cual se describe el viaje del filósofo hasta llegar en presencia de la Diosa de la Verdad. La Diosa le muestra el camino de la Verdad —objeto de la segunda parte del poema—. La tercera parte contiene el llamado Camino de las Opiniones o de las Apariencias. De estas tres partes la segunda es la que ha sido más estudiada y la que, de acuerdo con muchos intérpretes, constituye el núcleo del pensamiento de Parménides. Este núcleo consiste en una proposición irrebatible: «El Ser es, y es imposible que no sea», junto a la cual se afirma: «El No-Ser no es y no puede ni siquiera hablarse de él». Unidas a estas dos proposiciones hay una tercera: «Es lo mismo el Ser que el Pensar [esto es, la visión de lo que es]». De

estas proposiciones se derivan una serie de consecuencias. Las más importantes son: (1) Hay solamente un Ser; (2) El Ser es eterno; (3) El Ser es inmóvil; (4) El Ser no tiene principio ni fin. El procedimiento de que Parménides se vale para demostrar la verdad de estas proposiciones es el de la reducción al absurdo de todas las proposiciones contradictorias con ellas. Tomemos algunos ejemplos. (1) Es verdadera, porque si existiera otro ser, debería haber algo que lo separara del Ser. La entidad que separase el Ser primero del segundo debería, empero, ser o (a) otra realidad o (b) un no ser (vacío). Si fuera (a) debería haber otra realidad que lo separara del Ser y así hasta el infinito. Si fuera (b) sería un no ser y, por consiguiente, no existiría. (2) Es verdadera, porque si el Ser no hubiera existido siempre, debería haber un momento en el cual no existiera, es decir, no fuera. Pero el no-ser es imposible, siendo contradictorio con el Ser. Análogo argumento es válido para el futuro, de modo que el Ser no solamente ha sido siempre, sino que también será siempre. (3) Es verdadera, porque si el Ser se moviera debería haber algo en lo cual se mueve. Pero como solamente hay un Ser, el movimiento es imposible. (4) Es verdadera, porque si el Ser tuviera principio —o fin— debería haber otro ser que lo limitara. Pero solamente hay un Ser y, por lo tanto, no puede ser limitado por ningún otro ser. En cuanto a la unidad mencionada del Ser con el Pensar, se demuestra principalmente señalando que puesto que ningún No-Ser puede ser pensado, todo pensamiento de una entidad es a la vez pensamiento del ser de esta entidad.

El Camino de la Verdad es el que siguen los inmortales —y los filósofos que reciben la revelación a la vez racional y mística de los inmortales—. El Camino de las Opiniones o de la Apariencia es el que deben seguir los seres mortales, los cuales viven en el mundo de la ilusión. Dentro de este mundo de la ilusión y de la apariencia se encuentran los fenómenos de la Naturaleza y, por consiguiente, las explicaciones cosmológicas. Por eso tales explicaciones son presentadas por Parménides no como expresiones de la Verdad, sino como resultado de «las opiniones de los hombres». No se trata, así, propiamente de verdades. Pero no se trata tampoco de falsedades completas. De hecho, el Camino de la Apariencia parece constituir una especie de ruta intermediaria entre el Camino del Ser y el del No-Ser.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Parménides. La mayor parte de ellas se centran en torno a tres problemas: (I) la relación entre la doctrina de la Verdad y la doctrina de la Apariencia; (II) la interpretación del término 'Ser'; (III) la interpretación del sentido de la proposición 'El Ser es'. En lo que toca a (I) las teorías más importantes han sido las siguien-

tes: (a) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y expresa la opinión de Parménides, mientras que la doctrina de la Apariencia es falsa, y expresa la opinión de los filósofos contra quienes se dirige Parménides, o la opinión del hombre común; (b) la doctrina de la Verdad es la verdadera, pero la doctrina de la Apariencia puede ser admitida como una filosofía subsidiaria; (c) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y es la que poseen los dioses, mientras que la doctrina de la Apariencia es la que poseen los hombres y de la que deben desprenderse. En lo que se refiere a (II), las opiniones principales han sido: (a1) El Ser es una realidad material, una esfera, de modo que la filosofía de Parménides es una cosmología; (b1) El Ser es una realidad inmaterial, un principio metafísico (u ontológico) del cual puede decirse que es *como* una esfera; (c1) 'Ser' es el término que designa la razón y la posibilidad de reducir a ella toda realidad y toda diversidad. En cuanto a (III), ha habido dos opiniones principales: (a2) 'El Ser es' significa 'El Ser es el Ser' y, por lo tanto, la proposición de Parménides es la expresión del principio lógico de identidad y constituye una tautología; (b2) 'El Ser es' significa 'El Ser existe' y, por consiguiente, ἔστι es un predicado del Ser y no una simple repetición en una fórmula de identidad. Nuestra opinión entre todas estas interpretaciones favorece a (c), (b1), (c1) y (b2). Consideramos asimismo muy probable la interpretación (a2), pero siempre que se admita que Parménides pretendía aplicar la tautología a la realidad.

Edición de fragmentos del poema de Parménides en H. Diels, *Das Lehrgedichte des Parmenides*, 1897, y en Diels-Kranz, 28 (18). —Traducción española y comentario por D. García Bacca en su versión de *Los Presocráticos*, 1941, y en *El poema de Parménides*, 1943. —Otra ed. similar por José Antonio Míguez, *Fragmentos*, 1962.

Véase: W. Jaeger, *Teología de los primeros filósofos griegos*, 1947, trad. esp., 1962.

Sobre el diálogo *Parménides* de Platón, véase: Jean Wahl, *Étude sur le «Parménide» de Platón*, 1926 (hay trad. esp.).

PASCAL, BLAISE (1623-1662), nac. en Clermont (hoy Clermont-Ferrand, Auvernia), se trasladó en 1631 a París. Muy pronto mostró grandes disposiciones para las matemáticas; a los 11 años de edad encontró por sí solo la proposición 32 (y su prueba) del libro I de los *Elementos* de Euclides. A los 16 años escribió un ensayo sobre las secciones cónicas *(Essai sur les coniques)*. A los 19 años bosquejó una «máquina aritmética». En 1646, a los 23 años, tuvo lugar lo que se ha llamado su «primera conversión». Entró en relación con Port-Royal y efectuó durante los años siguientes una serie de trabajos científicos, especialmente de física, entre los que

destacaron sus experiencias sobre el vacío *(Expériences nouvelles touchant le vide,* 1647; *Récit de la grande expérience,* 1648; fragmento de un *Traité du vide; De l'équilibre des liqueurs; De la pesanteur de l'air,* 1653). En 1652 su hermana, Jacqueline, ingresó en Port-Royal. Hacia la misma época tuvo lugar una intensificación de la «vida mundana» de Pascal, consagrada no solamente al mundo social, sino también a la actividad científica; es el período del «divertissement» y del cultivo del «espíritu de finura» *(esprit de finesse),* contrapuesto y a la vez completando al «espíritu de geometría» *(esprit de géometrie).* Importante fue su correspondencia con Fermat, especialmente sobre la *«règle des partis»,* que constituía una de las bases del cálculo de probabilidades, al cual contribuyó Pascal asimismo con sus trabajos sobre la ruleta (1658). En la noche del 23 de noviembre de 1654 tuvo lugar la llamada «segunda conversión» de Pascal; precedida por las meditaciones reveladas en varios escritos *(Sur la conversión du pêcheur; Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies),* se halla expresada en el famoso *Mémorial.* En 1655 se retiró a Port-Royal; por el *Entretien avec M. de Saci* (conversación entre Pascal y Lemaistre de Saci, conservada por el secretario de éste) conocemos algunas de las ideas fundamentales elaboradas a la sazón por el filósofo y luego desarrolladas en los *Pensamientos.* Entre tales ideas destacamos la importante, doble y contrapuesta influencia confesada por Pascal: la de Epicteto —conocedor de la grandeza del hombre, pero ignorante de su miseria— y la de Montaigne —sabedor de la miseria humana, pero escasamente atento a su grandeza—. Según Pascal, sólo el Evangelio puede unir a estos opuestos, trascendiéndolos. No hay que suponer, empero, que Pascal abandonó completamente sus trabajos científicos. En 1654 escribió su *Traité du triangle arithmétique;* luego estudió las propiedades de la cicloide, estudio en el cual se halla el germen del cálculo infinitesimal. Entre 1656 y 1657 escribió las 18 cartas que se conocen con el nombre de *Provinciales (Lettres de Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux Révérends Pères Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères);* en ellas se opuso a lo que consideraba ser la moral casuística de los jesuitas, especialmente tal como se había manifestado en la teoría molinista de la gracia. Central significación parece tener también el año 1657 en la vida de Pascal: su creciente alejamiento del jansenismo de Arnauld y Nicole, demasiado penetrado de elementos cartesianos, para acercarse a un jansenismo más extremo marca al respecto un cambio decisivo. Pero ello no quiere decir que Pascal encontrara en tal jansenismo radical una tranquilidad definitiva: la renuncia a firmar el formulario de 1661, en el que se condenaban las proposiciones aparecidas en el

Augustinus, de Jansenio, pero a la vez la sumisión a la Iglesia contra los extremistas de Port-Royal (por ejemplo, Martin de Barcos), la afirmación de la vanidad del mundo y al mismo tiempo la prosecución de los trabajos científicos, introducen, en efecto, en la vida y el pensamiento de Pascal un desgarramiento y una paradoja de los cuales vivió hasta el fin de sus días y que dejan su profunda huella en su obra filosóficamente más influyente: los *Pensamientos sobre la religión (Pensées sur la religion,* conocido simplemente con el nombre de *Pensées),* que debían constituir el cimiento de una apología de la religión cristiana *(La Vérité de la religion chrétienne).* El carácter fragmentario de los *Pensamientos* no debe hacer pensar, empero, que se trata de una obra fundamentalmente trunca; tal como han sido transmitidos, poseen unidad y estructura propias, siendo dudoso que hubiesen podido ser «mejorados» y muy probable que resultaran alterados, caso de haber sido transformados en tratado apologético sistemático.

El problema del contenido de los *Pensamientos* se halla ligado, en todo caso, al de su forma y de su estructuración. Varios son los planes que se han presentado: unos han querido «reconstruir» los *Pensamientos* de acuerdo con la proyectada apología; otros han dividido los pensamientos en temas. En todos los casos resaltan en el pensamiento filosófico de Pascal ciertos elementos que podemos considerar centrales: su concepción del hombre, su idea de la apuesta, su análisis de los dos espíritus (el de finura y el de geometría) y su examen del problema de la prueba y la creencia. Nos referiremos brevemente a ellos, salvo a la idea de la apuesta, a la cual hemos dedicado un artículo especial.

Según Pascal, el hombre es un ser medio y mediano, situado entre dos infinitos. Cuando aspira a lo superior, cae en lo inferior; cuando se sumerge en lo inferior, una luz lo eleva hacia lo superior. Entre el ángel y la bestia, anda por el mundo al parecer en continuo equilibrio. Más aún: el equilibrio en todo —entre el saber demasiado y el saber demasiado poco, entre el movimiento excesivo y el reposo completo— parece encajar en la condición humana tan exactamente que tendemos a recomendar al hombre atenerse siempre a su fundamental ser equilibrado. Ahora bien, el equilibrio en cuestión es inestable. La posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable; la naturaleza humana es «depositaria de lo verdadero y cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desperdicio del universo». Nada de extraño que en el fondo del equilibrio aceche sin cesar la paradoja. Por eso el hombre no puede simplemente encontrar refugio en la contemplación del mundo inteligible o en la «diversión» mundana. Una y otra des-

centran al ser humano y lo sumergen o en el orgullo o en el olvido. Sin embargo, comprender esta paradoja humana no debe conducir al hombre ni a la desesperación ni al fanatismo: debe guiarlo hasta la creencia verdadera, hasta la visión de ese «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», que es el único capaz de aunar los contrarios entre los cuales el hombre se halla a la vez despedazado y atenazado. Por eso no debe seguirse por entero el espíritu de geometría ni entregarse exclusivamente al espíritu de finura, aun cuando nada puede hacerse prescindiendo de cualquiera de ellos. De este modo Pascal no se contenta con darnos razones o con remitirnos a intuiciones sensibles. Entre la razón y la sensibilidad se inserta un modo de conocimiento a un tiempo peculiar y universal: el del «corazón». No es una facultad por medio de la cual se aprehendan «verdades eternas». Pero no es tampoco una actividad solamente individual y subjetiva: la «lógica del corazón» es el resultado de una integración de la universalidad racionalista dentro de la fe personal, lo que da a lo que es aquello sin lo cual se disuelve y, en último término, se aniquila: sentido y valor.

Desde este punto de vista, la apuesta no aparece ya como una argumentación, sino como una «introducción» —la introducción a la fe—. Pero como la fe hace posible también la comprensión del argumento racional, puede decirse que Pascal integra el creer para comprender y el comprender para creer en un acto único. Así, se encuentra a Dios por haberlo buscado, pero se busca asimismo por haberlo ya encontrado. A la luz de esta integración que conserva vivos los elementos opuestos hay que entender la justificación pascaliana del cristianismo y sus «pruebas». De hecho, el cristianismo no resulta con ello aclarado: sigue siendo un misterio, pero misterio sin el cual no se comprendería lo demás y menos que nada el mundo y la historia. Si «es el corazón el que siente a Dios y no la razón», lo siente porque la razón constituye uno de sus «momentos». Pero lo siente, sobre todo, porque se apoya en un «Dios vivo» y no en una «verdad eterna» o en un organizador del universo. Por eso hay que buscar a Dios en Jesucristo, el único que salva del ateísmo y del deísmo y, sobre todo, el único que permite lo que es más importante y decisivo que el conocimiento y hasta que la virtud: la salvación.

Ediciones de obras de P.: *Oeuvres complètes*, 14 vols., 1904-1914, ed. L. Brunschvicg, P. Boutroux, F. Gazier; *Oeuvres complètes*, 3 vols., 1923-1931, ed., F. Strowski; *L'oeuvre de P.*, 1936, ed. J. Chevalier; *Oeuvres complètes*, 6 vols., 1964 y sigs., ed. J. Mesnard. La edición de Port-Royal de las *Pensées* (1669) fue reproducida por F. Gazier (1906).

Hay numerosas traducciones de escritos de P. al esp., sobre todo de los *Pensamientos* y de las *Car-*

tas provinciales. Para edición de escritos menores citamos la ed. *Opúsculos*, 1957, a cargo del P. Félix García, O. S. A.

Sobre Pascal véase: J. Chevalier, *P.*, 1922, reimp., 1957 (trad. esp.: *P.*, s/f.). —R. Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, 1934, trad. esp., 1955. —M. Bishop, *P. La vida del genio*, 1936, trad. esp., 1946. —J. Mesnard, *P.: El hombre y su obra*, 1951, trad. esp., 1973. —José Perdomo García, *La teoría del conocimiento en P.*, 1956 (tesis). —P. Mesnard, I. Gobry *et al.*, artículos sobre Pascal en *Augustinus*, VII, Nos. 27-28 (1962) [con «Repertorio bibliográfico pascaliano en español», por Félix Ruiz, págs. 421-25].

PEIRCE, CH[ARLES] S[ANDERS] (1839-1914), nac. en Cambridge, Mass., profesó en la Universidad de Harvard (1864-1865; 1869-1870), en la Johns Hopkins University (1879-1884) y desarrolló escasa actividad literaria, la que, por lo demás, fue casi íntegramente publicada en revistas, principalmente en *The Monist* y en *Popular Science Monthly*. Sin embargo, su influencia e importancia han sido mucho mayores de lo que podría hacer suponer la actividad docente, y en los últimos tiempos su figura se ha destacado de manera eminente, no sólo como uno de los fundamentos del pragmatismo norteamericano y como pensador que influyó, a través de ello, sobre las figuras más significativas de la filosofía en los EE. UU., sino como pensador que ha atacado de raíz los problemas centrales lógicos y filosóficos. El afán inquisitivo y poco sistemático que, de modo análogo a Dilthey o a G. E. Moore, mostró Ch. S. Peirce era, por lo demás, propicio para ahondar particularmente en ciertos temas. Las influencias por él sufridas fueron claramente confesadas: estudio amplio de la lógica en todas las direcciones, de Kant, de Duns Escoto, estimación por la filosofía clásica alemana como mina de incitaciones filosóficas, y preferencia por los métodos y argumentos de la filosofía inglesa, aceptación de la idea de la evolución, pero no bajo la forma spenceriana. Peirce concibió, en rigor, la filosofía como una disciplina análoga a las demás de la ciencia. Pero a diferencia de la ciencia, la filosofía tiene un objeto universal. Por eso la filosofía es más difícil que ninguna ciencia, pues tiene que prestar atención a la vez a lo observable y a lo especulativo. La filosofía tiene que utilizar por igual el método del análisis y el de la síntesis. Por eso la filosofía de Peirce es, como el propio pensador ha indicado repetidamente, una «filosofía de laboratorio» y no una «filosofía de seminario». En efecto, esta filosofía «usa los métodos más racionales que puede descubrir para encontrar lo poco que puede encontrarse del universo del espíritu y de la materia a partir de las observaciones que cada cual puede hacer en cualquier momento de su vida en

vigilia» *(Collected Papers,* 1:126). La filosofía tiene que comenzar con lo que se da. Pero tiene que entender lo dado —o el ser— por medio de normas —o el deber ser— y efectuar a base de ello conclusiones de carácter especulativo. La filosofía tiene tres divisiones: la fenomenología, la ciencia normativa y la metafísica *(ibid.,* 1:186). La fenomenología es la doctrina de las categorías y tiene supuestos ontológicos. La ciencia normativa, apoyada en la fenomenología y en la matemática, se subdivide a la vez en estética, ética y lógica. La metafísica se divide en metafísica general u ontología, metafísica psíquica o religiosa y metafísica física. Pero a la vez la filosofía no es más que una subdivisión en una más amplia clasificación de las ciencias; es una parte de las ciencias del descubrimiento, que son a la vez una subdivisión de la ciencia teórica.

Las precedentes indicaciones proporcionan sólo un esquema de algunas de las *intenciones* de Peirce en materia filosófica. Sus concretas realizaciones filosóficas, aunque fragmentarias (salvo en lógica), son demasiado extensas para que puedan describirse esquemáticamente. Mencionamos entre las más importantes las siguientes.

En el campo de la lógica, Peirce combatió el psicologismo, así como todas las injerencias que desvirtúan el carácter formal de la lógica. Aunque el punto de partida de la lógica es, según Peirce, «el hecho», y aunque la estructura de la lógica es idéntica, a su entender, a la de la ontología, la lógica como ciencia tiene carácter matemático. Entre las principales contribuciones lógicas de Peirce figuran la invención de varios simbolismos y la lógica de las relaciones, de la que puede ser considerado como uno de los fundadores. En el campo de la semiótica se debe a Peirce una compleja teoría de los signos y varias clasificaciones de los mismos. A ello se agrega una teoría del simbolismo que con frecuencia va más allá de la semiótica formal y sirve como base de una antropología filosófica. Semiótica y lógica, por lo demás, están estrechamente relacionadas, por cuanto la lógica es definida también como la teoría de los signos, de la cual la semiótica —llamada por Peirce «gramâtica especulativa»— es una parte. En el campo de la ontología, Peirce elaboró su fenomenología como doctrina de las categorías, especialmente de las categorías faneroscópicas y metafísicas. La relación entre lógica y ontología es asimismo muy estrecha. En la cosmología formuló una teoría del «tychismo».

El pensamiento de Peirce ha dado origen en los últimos años a múltiples interpretaciones. Unas se refieren a aspectos particulares de su filosofía. Por ejemplo, se ha discutido mucho si la filosofía de Peirce es (como el propio filósofo indicó en repetidas ocasiones, especialmente al referirse a la influencia recibida de Juan Duns Escoto) de carácter realista o bien

si puede dársele un sesgo nominalista. También se ha discutido si lo más característico y valioso de Peirce es su trabajo lógico o bien su investigación ontológica. Otras interpretaciones se refieren al conjunto de su filosofía. Entre ellas destacan dos. Según una (defendida en parte por los editores de Peirce [P. Weiss y Ch. Hartshorne] y especialmente por J. Feibleman), el pensamiento de Peirce es de naturaleza sistemática. Aunque Peirce haya practicado la filosofía como análisis en forma parecida al método de producción científica, y aunque la manera como presentó sus ideas no sea sistemática, sus ideas mismas, según esta interpretación, son sistemáticas, cuando menos si nos atenemos a sus «principios conductores». Según otra interpretación (defendida especialmente por Thomas Doudge), el pensamiento de Peirce no es sistemático: sus contradicciones e inconsistencias deben ser aceptadas tal cual se presentan sin pretender reducirlas a un sistema. De acuerdo con Doudge, tales inconsistencias se deben a la existencia de dos distintas fuentes en el pensamiento de Peirce: el naturalismo y el trascendentalismo. Cada una de ellas da origen a una serie distinta de premisas y, por tanto, a una serie distinta de resultados.

Edición de obras de P.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 9 vols.: Vols. I-VI, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss: I *(Principles of Philosophy)*, 1931; II *(Elements of Logic)*, 1932; III *(Exact Logic)*, 1933; IV *(The Simplest Mathematics)*, 1933; V *(Pragmatism and Pragmaticism)*, 1934; VI *(Scientific Metaphysics)*, 1935. Vols. VII-VIII, ed. Arthur W. Burks: VII *(Science and Philosophy)*, 1958; VIII *(Reviews. Correspondence and Bibliography)*, 1958. —Reimp. de vols. I-VI en 3 vols., 1960. —Ed. cronológica: *Writings of C. S. P.*, ed. Max H., Fisch, Christian J. W. Kloesel, Edward C. Moore, Don D. Roberts, Lynn A. Ziegler y Norma P. Atkinson, desde 1981 (I: 1857-1866), 1982.

PIRRÓN, de Elis *(ca.* 360-270 antes de J. C.*)*, uno de los grandes escépticos antiguos, parece haber recibido influencias megáricas a través de Brisón, hijo y discípulo de Estilpón de Megara. Es probable asimismo que hubieran influido en él algunos partidarios de las doctrinas de Heráclito. Es casi segura su relación con algunos democriteanos; según Diógenes Laercio, hizo un viaje a la India con un partidario de Demócrito y tuvo allí conocimiento de los gimnosofistas hindúes. Todas estas influencias, a las que deben añadirse las sofísticas y las cirenaicas, contribuyeron, al parecer, a la formación de su propia doctrina escéptica. Siguiendo la distinción sofística entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, Pirrón afirmaba que nuestros juicios sobre la realidad son convencionales. La sensación constituye la base de ellos. Pero siendo las sen-

saciones cambiantes sólo se puede practicar una abstención o epojé del juicio. No hay, pues, que decidirse por nada; no hay que adoptar ninguna opinión o creencia. El verdadero sabio debe encerrarse en sí mismo y optar por el silencio, pues sólo de este modo alcanzará la imperturbabilidad, la ataraxia y, con ésta, la auténtica (y única posible) felicidad. Puede decirse, por consiguiente, que la teoría del conocimiento de Pirrón desemboca en una ética o, si se quiere, en un conjunto de recomendaciones de naturaleza ética. Pero puede decirse asimismo que la actitud ética constituye la base de la citada teoría del conocimiento. Pues, en efecto, lo que más resalta en las doctrinas atribuidas a Pirrón es la insistencia en la indiferencia de las cosas externas (y de los juicios sobre estas cosas) y la necesidad de atenerse a sí mismo si se quiere conseguir una estabilidad dentro de la constante e imprevisible fluencia de los fenómenos. Como la doctrina de los estoicos, la de Pirrón practicaba la retirada. A diferencia de los estoicos, sin embargo, Pirrón no creía necesario edificar ni una lógica ni una física; la conciencia de la tranquilidad que da la propia reclusión al negarse a dar ningún juicio sobre «el mundo externo» le era suficiente para justificar la doctrina.

El más destacado discípulo de Pirrón fue Timón. Entre otros seguidores de Pirrón mencionamos a Filón de Atenas y a Nausifanes de Teos, el maestro de Epicuro.

Las doctrinas de Pirrón son conocidas sobre todo por la exposición de Sexto el Empírico.

Véase: Victor Brochard, *Los escépticos griegos*, 1887, Libro I, cap. iii, tra. esp., 1944. —José Antonio G.-Junceda, «Pirrón y el escepticismo griego: Semblanza del apático Pirrón», *Estudios filosóficos*, 42 y 43 (1967), 245-92 y 511-30, y 44 (1968), 93-123.

PITÁGORAS *(fl.* 532 antes de J. C.*)* de Samos, fue, según algunos, discípulo de Ferécides y de Anaximandro. Parece haber visitado Egipto y haber entrado en contacto con las doctrinas de los sacerdotes de aquel país. Se dice que fundó en Crotona, hacia 530, una comunidad de índole religiosa y político-religiosa y que por haber despertado la hostilidad de dos jefes del partido demócrata, se produjo una rebelión en su contra que le obligó a huir de Crotona y a establecerse en Metaponto, donde es probable que falleciera.

El párrafo anterior abunda en reservas y cautelas. No es un azar. Tanto la vida de Pitágoras como las doctrinas pitagóricas, especialmente en los comienzos, están cubiertas de un espeso velo legendario. Algunos autores dudan inclusive que Pitágoras hubiera jamás existido. Aunque esta duda es considerada como exagerada, lo cierto es que todo relato de las doctrinas de Pitágoras y de los pitagóricos, así como de las prácticas religiosas y ascéticas (las «purificaciones») que se les atribuyen, tiene que basarse en datos

insuficientes o discutibles. Muy discutido es, por ejemplo, el tipo de relación que las enseñanzas pitagóricas mantuvieron con el orfismo. Buen número de historiadores se inclina por la opinión de que Pitágoras renovó y, sobre todo, purificó las ideas y los ritos, orgiásticos de los órficos, pero otros consideran tal opinión como demasiado aventurada. En el presente artículo insistiremos especialmente sobre los aspectos filosóficos de la doctrina de Pitágoras, aunque teniendo presente que en el espíritu de éste y de sus discípulos tales aspectos estaban estrechamente ligados a las enseñanzas prácticas religiosas y ascéticas. Por otro lado, aunque presentamos los aspectos filosóficos en cuestión bajo el nombre de Pitágoras, podemos atribuirlos al pitagorismo de la primera época.

Pitágoras parece haber deducido varias consecuencias de algunas observaciones, en particular de la observación de las relaciones existentes entre la altura de los sonidos y las longitudes de las cuerdas de la lira. Esto daba a suponer la existencia de una armonía. Se trata de un concepto fundamental. Pues aunque primitivamente se aplicaba sólo a la octava o a una escala musical, luego se aplicó a todas las esferas de la realidad. Por ejemplo, al cuerpo humano, de tal suerte que la función de la medicina consiste en ayudar a restablecer esta armonía en todas las ocasiones en que haya sido perturbada. La armonía es, como dice el «Catecismo de las perfecciones», lo más bello que existe. Siendo la música, por lo demás, una manifestación eminente de la armonía, puede ser usada con el fin de purificar el alma: la armonía es, por este motivo, una catarsis. Y como el alma es a su vez la armonía del cuerpo, la música es verdaderamente una medicina. Pero la armonía es aplicada, además, y sobre todo, al cosmos entero. La cosmología de Pitágoras, basada en parte en la de Anaximandro, subraya fuertemente la disposición armónica de los cuerpos celestes: éstos están distanciados de un llamado fuego central según intervalos que corresponden a los de la octava. Por este motivo sus movimientos circulares producen una música: la música de las esferas.

La armonía es musical; es también, y de modo correspondiente, numérica. Según Aristóteles (*Met.*, A 5, 985 b 23 - 986 b 8), los pitagóricos suponían «que los elementos de los números eran la esencia de todas las cosas, y que los cielos eran armonía y número». Las propiedades de los números, especialmente al combinarlos, resultaron tan sorprendentes que los pitagóricos buscaron por doquiera analogías entre los números y las cosas, y llegaron a fundar una especie de mística numérica que tuvo enorme influencia en todo el mundo antiguo. Fórmulas como la siguiente: $1+3+5+...+(2n-1)=n^2$, que muestra que los cuadrados pueden formarse como sumas de los números impares sucesivos, apa-

recían a los pitagóricos como maravillosas. Pero muchas otras podrían agregarse. Lo más importante, desde el punto de vista de las analogías filosóficas, lo constituyeron las divisiones de los números: pares, impares, perfectos (iguales a la suma de sus divisores), lineales y planos. Los números fueron considerados, además, como principios. Según dice Aristóteles en el mismo pasaje antes citado, había dentro de la escuela pitagórica una facción que afirmaba la existencia de 10 principios u oposiciones fundamentales, cada una de ellas correspondiente a cada uno de los 10 primeros números naturales. Esta correspondencia es mostrada en la tabla siguiente proporcionada por el Estagirita:

1:	Limitado	—	Ilimitado,
2:	Impar	—	Par,
3:	Uno	—	Muchos,
4:	Derecho	—	Izquierdo,
5:	Masculino	—	Femenino,
6:	En reposo	—	En movimiento,
7:	Recto	—	Curvo,
8:	Luz	—	Oscuridad,
9:	Bueno	—	Malo,
10:	Cuadrado	—	Oblongo (Rectángulo oblongo).

Se trata de una tabla en la cual puede verse una significación moral: los términos primeros representan, en efecto, algo perfecto; los segundos, algo imperfecto. Ahora bien, el dualismo puede ser superado cuando se considera lo perfecto como algo limitante de toda posible imperfección. De este modo puede comprenderse cómo es posible establecer analogías entre conceptos cuyas significaciones son muy distintas, tales, por ejemplo, entre lo limitado y la luz y lo ilimitado y la oscuridad. En todo caso, la armonía no existe solamente en el mundo físico, sino que se hace presente asimismo —y es una de las más influyentes tendencias de Pitágoras— en la relación entre el orden cósmico y el orden moral.

Obras: Diels-Kranz, 14 (4). Ed. reciente: *Testimonianze e frammenti*, 1958, ed. Maria Timpanaro Cardini.

PLATÓN (428/429-347 antes de J. C.), nac. en Atenas, de familia aristocrática; su padre, Aristón, era descendiente del rey ático Codro, y su madre, Perictione, era descendiente de Dropides, familiar de Solón. El nombre 'Platón' es, en rigor, un apodo (que significa 'el de anchas espaldas'); su nombre originario era el de Aristocles. Educado por los mejores maestros de la época en Atenas, Platón tuvo dos intereses: la poesía —que abandonó luego— y la política —que le preocupó siempre—. A los 18 años de edad se allegó al círculo de Sócrates, quien ejerció extraordinaria influencia sobre su vida y sus doctrinas y de quien fue el más original discípulo. Por Sócrates tuvo lugar lo que puede llamarse la conversión de Platón a la filosofía. Tras la muerte de Sócrates se estableció un tiempo en Megara,

con Euclides, otro discípulo de Sócrates. De regreso a Atenas comenzó sus enseñanzas filosóficas; se afirma —pero no puede asegurarse— que emprendió asimismo un viaje a Egipto. Poco después fue invitado por el tirano Dionisio el Viejo a Siracusa (Sur de Italia), donde se relacionó con los pitagóricos (especialmente con Arquitas). Aunque el sobrino de Dionisio el Viejo, Dion, se entusiasmó con las doctrinas de Platón, el resultado del viaje fue desastroso; parece que por orden de Dionisio el filósofo fue ofrecido (hacia 387) como esclavo en el mercado de Egina (que estaba entonces en guerra con Atenas) y que tuvo que ser rescatado por un cierto Aniceris. De regreso a Atenas, Platón fundó la Academia, pero invitado de nuevo por el sucesor del citado Dionisio, Dionisio el Joven, emprendió un segundo viaje a Siracusa, donde esperaba poner en práctica sus ideas de reforma política. Caído Dion en desgracia, Platón regresó a Atenas, pero en 361/360 emprendió un tercer viaje a Sicilia —asimismo por invitación de Dionisio el Joven—. Tuvo que huir, protegido por Arquitas, a consecuencia de estar implicado en las luchas políticas del Estado, regresando de nuevo a Atenas, donde permaneció hasta el final de su vida, consagrado a la Academia y a sus escritos.

Es difícil resumir la filosofía de Platón —una de las más influyentes en la historia de la filosofía— no sólo a causa de su complejidad, sino también porque pueden considerarse en ella distintas etapas, marcadas especialmente por la evolución de la teoría de las ideas. Tendremos, pues, que limitarnos a destacar algunos de los rasgos esenciales. Aun teniendo en cuenta la citada evolución, consideraremos que la misma es continua y que, por tanto, subyacen en el pensamiento del autor durante todas las fases de su desenvolvimiento preocupaciones y problemas sensiblemente invariables.

En principio, la obra filosófica de Platón puede estimarse como una continuación de la socrática, hasta el punto de que los llamados diálogos de juventud o de la primera época (véase bibliografía) son tanto elaboraciones del pensamiento socrático como exposición de las conversaciones mantenidas entre Sócrates y sus amigos, discípulos y adversarios. Muy frecuente en tales diálogos es un «aire inconcluso»; más que expresión de cierto número de opiniones bien fijadas, los «diálogos socráticos» parecen ser ejercicios de «dialéctica», y hasta de retórica. Sin embargo, se ve cada vez más claramente que, a través de Sócrates, Platón quiere oponerse a una tendencia que considera funesta: el relativismo sofístico. Una y otra vez los sofistas resultan blanco de sus interrogaciones. Pero oponerse al relativismo quiere decir suponer que hay una posibilidad de conocimiento que no depende de factores circunstanciales. Poco a poco avanza

Platón hacia lo que va a constituir su más sonada —y discutida— doctrina filosófica: la teoría de las ideas. Los motivos de la formulación de esta teoría son, sin embargo, más complejos que la mera oposición a la sofística. A las razones epistemológicas se unen —y actúan a veces más poderosamente aún que aquéllas —razones éticas, metafísicas y de filosofía política. Por esta última entendemos sobre todo la actitud de Platón ante las circunstancias sociales de su época. Esta actitud puede rastrearse en diversos pasajes de su obra; así, por ejemplo, en los libros III y IV de la *República* y en la *Carta VII*. Del primero se desprende que el famoso «Estado ideal» es un Estado en vista de una época de crisis y no un Estado ideal «absoluto». Del segundo se deduce que la cuestión fundamental es la de la concordia social, la cual puede solamente obtenerse cuando hay acuerdo acerca de quién debe regir el Estado y del lugar que corresponde a cada individuo —y a cada estamento social— dentro del mismo, lugar regido por la justicia, la cual debe regular las relaciones entre las diversas clases, que son respecto al cuerpo social lo que las facultades con respecto al alma individual humana. Del último resulta claro que el filósofo —o el rey-filósofo, o el jefe del Estado educado en la filosofía— debe tomar las riendas de una sociedad que el estadista sin filosofía ya no sabe manejar. Todos estos motivos concurren a la formación de la teoría de las ideas, a cuya exposición consagraremos la mayor parte del presente artículo. Es una teoría que comienza a manifestarse en diálogos tales como el *Banquete* y el *Fedón*, y que es criticada, o discutida —o, según algunos autores, reafirmada—, en los llamados «diálogos últimos». En esos estadios ulteriores de la elaboración de la teoría deben añadirse a la socrática otras influencias, tales como la eleática, la pitagórica y la heracliteana. Pero no hay que pensar que Platón llegó fácilmente a la formulación clara de la mencionada teoría. Antes de que pueda percibirse siquiera su estructura general es necesario poner en claro lo que se necesita para juzgar rectamente de *cada* realidad.

Ante todo, se necesita que haya una familiaridad con la realidad pertinente. Semejante familiaridad no la puede poseer cualquiera: sólo el «técnico» conoce aquello de que habla. Así, para saber acerca del manejo de las naves hay que consultar al piloto, para conocer cómo hay que batirse con el enemigo hay que recurrir al estratega. Una «tecnificación» del saber y la erección de una especie de «tecnocracia» parecen, pues, el resultado de esta tendencia. Sin embargo, no hay que dejarse despistar por las apariencias; se trata únicamente de ejemplos. Estos ejemplos están encaminados a mostrar dos cosas. Una: que cuanto sucede en las profesiones ocurre también, por lo menos analógicamente, en las

cuestiones generales: la opinión «común», la que juzga meramente según apariencias, debe ser descartada. Otra: que la reflexión es necesaria para adquirir conocimiento. Ambas cosas se resumen en una sola: que el saber de lo más importante —qué es lo justo, qué es lo injusto; qué es el bien, qué es el mal— no debe dejarse en manos de cualquiera: sólo el filósofo podrá responder adecuadamente a tan fundamentales preguntas. Pero si el filósofo lo hace es porque ha adquirido previamente una «técnica»: la que consiste en dar las definiciones correctas. Estas definiciones se consiguen, por lo pronto, mediante el empleo sistemático del proceso de la división; la realidad es articulada en tal forma que se hace posible luego «cortarla» por medio del concepto y colocar cualquier entidad en el «lugar lógico» que le corresponde, es decir, situarla dentro de un género próximo con el fin de precisarla luego mediante una diferencia específica. De este modo acaban por verse las realidades desde el punto de vista de las ideas. Y sólo así es posible alcanzar uno de los propósitos capitales de Platón: el dar cuenta de la realidad y, por lo tanto, en última instancia, el «salvar» (explicar) las apariencias que para el hombre «corriente» parecen constituir *toda* la realidad.

El «conocimiento» que propugnan los sofistas es, así, un reflejo del falso saber de la mayoría. Ésta se halla predispuesta a reducir el conocimiento de las cosas al «conocimiento» de las apariencias, sensaciones o sombras de las cosas. De ahí su insistencia en el conocimiento sensible. Mas por medio de este «conocimiento» sólo podemos tener acceso a las entidades particulares y a los accidentes de estas entidades. Tan pronto como intentamos saber qué es lo que es —y no sólo, como los presocráticos en general, las cosas que son, o, como los sofistas, las apariencias de estas cosas—, es menester proceder a aplicar un método sistemático, que nos lleve primero a la definición de cada realidad y luego, mediante una incesante dialéctica, al conocimiento de las ideas. La percepción nos dice, por ejemplo, que el alma es perecedera. Pero la definición del alma, esto es, la aprehensión de su esencia, nos puede demostrar su inmortalidad. Lo mismo ocurre con todas las demás realidades, en particular con esas «entidades» que tienen una estructura análoga a la de los números o a la de las relaciones. Así como el matemático no se ocupa de las figuras triangulares, sino del triángulo, el filósofo no debe ocuparse —si no es como punto de partida— de las cosas justas, sino de la justicia, la cual hace posible que haya cosas justas, en el mismo sentido en que ya no el triángulo, sino la triangularidad, hace que sean posibles las cosas triangulares. Lo que importa, pues, es el «como tal» de las realidades; en otros términos, sus esencias o formas. Éstas surgen primariamente como mode-

los de los correspondientes objetos y, en gran medida, como estos objetos en tanto que son vistos en sus estados de perfección.

La definición filosófica de las realidades nos conduce, pues, a una esencia que puede abarcar todos los casos, posibles y efectivos, de la realidad considerada. Hay, por ejemplo, muchas posibilidades de «definir» el amor: el amor es un instinto, una tendencia a la belleza, un movimiento de atracción. Pero sólo una definición es aceptable: la que corresponde a su idea. El amor es una oscilación entre la no posesión y la posesión, entre el no tener y el tener, o, como dice Platón, siguiendo su tendencia al uso metafórico y a veces mítico, el hijo de Poros (la Pobreza) y de Penía (la Riqueza). Ahora bien, estas primeras precisiones sobre las ideas deben ser completadas por otras donde las ideas aparecen claramente en cuanto tales. A la elaboración del saber debe sobreponerse la teoría de este saber o, si se quiere, la de la verdadera ciencia.

Esta ciencia —la del filósofo— se opone a la ignorancia, que es el no saber (a veces, el creer que se sabe no sabiendo). Es la más elevada de todas las sabidurías y por ello tiene a su servicio el más alto de todos los instrumentos del pensar: la dialéctica. Ahora bien, la importancia otorgada por Platón a la verdadera ciencia no debe hacer creer que concibe solamente dos posibilidades: esta ciencia y la pura ignorancia. Así como hay un intermedio entre el ser y el no ser —es decir, un mundo de objetos (los objetos sensibles) que no son enteramente reales, pero que no son tampoco enteramente inexistentes—, hay un modo de saber intermedio entre la ignorancia y el verdadero conocimiento: es la opinión, la cual no es simple sensación, sino una reflexión que alcanza su propósito por lo menos en los asuntos de carácter práctico, en muchos de los cuales se necesita únicamente un conocimiento probable o plausible. En el mismo sentido en que Platón rehúye aniquilar el mundo fenoménico en aras de un universo puramente inteligible, se niega a hacer desaparecer por completo modos de conocimiento que tienen también por objeto una *cierta* realidad. De esta manera reconoce Platón una jerarquía del saber, lo mismo que reconoce una jerarquía del ser. La «escalera de la belleza» a que se refiere en *El Banquete* es sólo una de las metáforas que usa Platón para mostrar que existe verdaderamente un ascenso y, por consiguiente, una multiplicidad de peldaños. Pero cabe recurrir a otras metáforas. Por ejemplo, la concepción de lo bello como algo que otorga a las realidades una especie de halo y, de consiguiente, un reflejo ya aquí visible de lo inteligible. O bien la concepción del alma, la cual es, como señala en el *Fedón,* afín a las ideas y no a las cosas sensibles, pero por ello mismo oscilante entre unas y otras. Mas si Platón insiste dondequiera en la jerarquía, es porque piensa

que, en último término, hay una clave que sostiene el edificio entero de la realidad —y de su conocimiento—: son las esencias, las formas, o las ideas. Y por eso la teoría de las ideas, primero de una manera aproximada, luego en una forma dogmática y, finalmente, de un modo crítico, aparece como el eje de toda la especulación del filósofo.

Estas ideas aparecen, por lo pronto, como la verdad de las cosas. Se trata de verdades que el alma posee de una manera innata y que pueden ponerse de manifiesto, según es probado en el *Menón,* tan pronto como, en vez de seguir apegados a las cosas sensibles, realizamos el esfuerzo de desprendernos de ellas y de vivir una vida en contemplación. Esta vida contemplativa o teórica puede no ser posible en este mundo si nos atenemos a la famosa imagen de la caverna *(República,* VII*)*, de la cual parece desprenderse que estamos encadenados y obligados a contemplar *solamente* las sombras de las cosas que la luz exterior proyecta sobre la inmensa pared hacia la cual se nos fuerza a dirigir la vista. Pero con frecuencia Platón da a entender que puede llevarse en esta vida una existencia semejante a la de los dioses, y ello significa una existencia en la cual las ideas pueden contemplarse, por así decirlo, cara a cara. En verdad, esta última opinión es la que predomina, especialmente cuando en vez de destacar, por medio de la metáfora y del mito, la luz inteligible de las ideas, Platón se enfrenta con el problema del conocimiento verdadero a través de los conceptos. Se han dado muy diversas interpretaciones de la doctrina platónica de las ideas. Para unos se trata de entidades metafísicas, supremamente existentes y supremamente valiosas, objeto de contemplación intuitiva reservada solamente a los que son capaces de realizar el esfuerzo necesario o a los que poseen desde el comienzo las condiciones necesarias. Para otros se trata de estructuras de conocimiento de la realidad, más semejantes a las hipótesis matemáticas que a las realidades metafísicas. Para otros se trata de modelos de las cosas que resultan visibles únicamente cuando, como dice Bergson, tomamos una vista estable sobre la inestabilidad de la realidad; en este caso se concluye que las ideas son la expresión de las inmovilidades, alcanzadas tan pronto como se detiene el fluir incesante de la realidad en ciertos momentos privilegiados. Todas estas interpretaciones describen algo que hay efectivamente en la teoría de Platón. Esto quiere decir que la concepción platónica es fundamentalmente compleja. Esta complejidad aumenta, por otro lado, si pensamos que junto a la cuestión de la naturaleza de las ideas hay otra cuestión en la cual Platón trabajó incesantemente y que dejó inconclusa: la de la forma de relación que semejantes ideas tienen con las cosas —cuestión que desencadena inmediatamente el

problema de la jerarquía entre las propias ideas.

La cuestión de la relación citada es resuelta, por lo pronto, mediante la noción de participación. Es una noción que choca con graves dificultades. No menos difícil resulta cualquier solución dada a la cuestión de la relación que entre sí mantienen las ideas. En el *Sofista* manifiesta Platón que una idea puede participar en otra idea. Mas una vez resuelto este problema todavía queda otro: el de saber de qué cosas hay ideas. En los diálogos primeros y los llamados diálogos intermedios, la cuestión no era demasiado grave. En efecto, las ideas de que se hablaba eran ideas tales como la justicia, la virtud, etc., es decir, ideas que pueden comprenderse relativamente sin esfuerzo tan pronto como consideramos que, a menos de postular la existencia de una justicia perfecta, todos los actos llamados justos serán incomprensibles a fuerza de ser relativos. 'Ser justo' es, pues,en este caso, aproximarse lo más posible a la idea perfecta de justicia; 'ser virtuoso', aproximarse lo más posible a la idea perfecta de virtud, etc., etc. Pero no parece plausible que las ideas deban limitarse a semejantes entidades. ¿Por qué no admitir también, como se pregunta en el *Parménides,* que haya no sólo ideas de entidades tales como el hombre, el fuego, etc., sino inclusive de cosas vulgares, tales como la suciedad y los pelos? Es obvio que al llegar a este punto Platón vacila considerablemente. Pues si, en efecto, una cosa *es* en tanto que participa de una idea, habrá tantas ideas como hay clases de cosas, siendo entonces cada idea el «modelo» de cualquier cosa de su correspondiente clase. Pero entonces las ideas se multiplican hasta el vértigo. Por si fuera poco, esta extensión de la noción de idea suscita otro problema: hay en cada objeto múltiples partes y características a cada una de las cuales podría corresponder una idea. A la idea del pájaro se añadiría entonces la idea del ala; además, la idea de lo volátil, de la «plumidad» y otras análogas. Esto llevó a Platón a reducir el reino de las ideas y, sobre todo, a insistir en ciertas ideas que parecen constituir el eje del mundo inteligible. Lo cual supone, evidentemente, que no hay solamente ideas, sino también clases de ideas. Las ideas de que se hablará ahora serán, pues, ideas tales como las de unidad, pluralidad y otras análogas. Cinco de estas «ideas más elevadas» alcanzan, al final, preeminencia. Son los «grandes géneros»: el ser, la igualdad, la diferencia, el movimiento y el reposo. A base de ellos puede ya comprenderse la estructura inteligible de la realidad. Mas inclusive esto plantea algunos problemas. Uno de ellos es el que surge cuando se pregunta cómo una forma tal como el ser puede predicarse al mismo tiempo de formas tales como el movimiento y el reposo. La necesidad de resolver este problema conduce a Platón a una nueva

reducción: a la de tres grandes géneros, el ser, la igualdad y la diferencia, que pueden predicarse de todas las formas. Mas al llegar a esta cima del mundo inteligible nos encontramos con que se hace más difícil no sólo la comprensión del mundo sensible —que parece ya infinitamente alejado del inteligible—, sino también la del resto del mundo de las ideas. Para resolver este problema Platón aguzó hasta el máximo el instrumento de que se había valido en toda esta investigación, esto es, la dialéctica. Esta ciencia —la que es enseñada al final del largo proceso educativo descrito en la *República*— muestra cómo se unen y separan las ideas, muestra que algunas ideas se mezclan y otras no, y muestra la necesaria jerarquía que debe establecerse en el mundo inteligible con el fin de no tener que admitir una ruptura completa entre los grandes géneros y el resto de las entidades. A esta postrera elaboración de su teoría se debe, por lo demás, el sensible cambio que algunos autores observan en la doctrina de las ideas de Platón entendida como una teoría de los universales. En efecto, la necesidad de la jerarquía y, sobre todo, las dificultades que el propio autor acumula sobre su teoría le hacen abandonar el extremo realismo que había mantenido al principio para adherirse a un realismo que puede calificarse de moderado. De hecho, algunas de las objeciones que Aristóteles planteó contra la teoría de las ideas —y hasta algunos de los argumentos más conocidos, tal como el del «tercer hombre»— fueron formuladas por el propio creador de la teoría. También puede deberse a estas objeciones la reformulación de la teoría de las ideas en una teoría de las ideas-números —como la unidad, la díada— a la que Platón parece haberse entregado en los últimos años de su vida. Sin embargo, como hay todavía mucha discusión sobre este respecto, preferimos limitarnos a hacer una simple mención del mismo.

Hemos destacado en la exposición anterior no solamente las afirmaciones positivas de Platón respecto a las ideas, a la relación entre ellas y las cosas, y a la relación de las ideas entre sí, sino también, y especialmente, las dificultades suscitadas por tales afirmaciones, porque queríamos dejar bien en claro que Platón, sobre todo el Platón de la madurez, es todo lo contrario de un filósofo dogmático. En algunas ocasiones inclusive parece dejarse llevar sin resistencia hacia todas las vías muertas a que conduce el ejercicio implacable de la dialéctica. Esto explica por qué lo que algunos autores consideran como la culminación de la filosofía de Platón —su teología y su cosmología— puede interpretarse como «un conjunto de probabilidades». La teología platónica había sido ya anticipada en la *República*, pero de un modo muy esquemático y, además, ambiguo. En efecto, Platón había insistido en tal diálogo en la idea suprema del Bien, la

cual es respecto al mundo inteligible como el Sol respecto al mundo sensible, de tal modo que el Bien ilumina a aquel mundo por entero y es de tal manera elevado que, como dice Platón en una ocasión, se halla «más allá del ser», pudiendo con ello constituir el fundamento del ser y, con él —en virtud de la característica identificación platónica de ser y valor—, la belleza, la inteligencia y la bondad. Es posible considerar que esta idea del Bien es equiparable a Dios. Pero es posible asimismo negarlo. En cambio, las cuestiones teológicas se manifiestan de un modo decisivo en el *Timeo,* el diálogo que ejerció tan constante influencia al final de la Antigüedad y durante toda la Edad Media. Se trata, en rigor, como apuntamos, de una teología y de una cosmología —y cosmogonía—. En efecto, Platón presenta en el mismo al cosmos como algo engendrado por una combinación de necesidad e inteligencia. Esta combinación debe entenderse del siguiente modo: la inteligencia controla a la necesidad y la persuade a que lleve siempre hacia el mejor resultado posible la mayor parte de las cosas que llegan a ser. Esto no se entendería si concibiéramos a la necesidad como un orden estricto. Mas la necesidad no es un orden en el sentido en que Platón entiende este concepto, porque el orden implica para el filósofo un plan determinado, es decir, una finalidad determinada, en tanto que si la necesidad produce el orden engendra un orden sin finalidad y sin plan. La inteligencia es, pues, la que persuade a la necesidad para la producción ordenada de las cosas. Ahora bien, esta inteligencia es aquella norma sobre la cual se va a basar el demiurgo. El demiurgo es, ciertamente, un Dios, pero un Dios que trabaja, como ha indicado Victor Brochard, con los ojos fijos en los modelos de las ideas. Su actividad lo lleva a producir el alma del mundo por la mezcla (ordenada) de lo Mismo y de lo Otro, el tiempo como medida (ordenada) del universo y como imagen móvil de la eternidad, el alma humana y la realidad física. Puede decirse, pues, que el mundo ha sido hecho por el demiurgo de acuerdo con las ideas mediante una combinación de lo determinado y lo indeterminado a fin de sacar de esta combinación el mejor partido posible. Pero como esta última afirmación implica una teodicea y no sólo una teología, nos limitaremos a dejarla como una de las posibilidades en la interpretación platónica. En el mismo caso está la interpretación de la exacta función que tiene lo Otro o lo indeterminado en la producción del mundo. Por un lado, parece tratarse de una pura posibilidad; por el otro, de una especie de determinación. Es muy probable que haya en Platón la tendencia a usar simultáneamente los dos conceptos en su teología y en su cosmogonía. Bergson ha dicho que Platón, como todos los filósofos griegos, concibe que la posición de

una realidad implica la posición simultánea de todos los grados de realidad intermediarios entre ella y la pura nada. Estimamos más plausible que la nada tenga también que ser puesta, junto con el puro ser, para que haya las realidades intermediarias. Y así la posición de estas realidades, que se trata de explicar, justificar o salvar, puede aparecer como una especie de interminable juego dialéctico entre el puro ser y el puro no ser, o, quizás, como el propio Platón escribe en el *Timeo,* como la expresión de una relación incesante entre lo que es siempre y jamás deviene y lo que deviene siempre y jamás es.

Hemos dejado para el final la breve dilucidación de varios problemas que han ocupado la atención de algunos expositores y críticos de la filosofía platónica.

Uno es el de si las formas que Platón propugna deben ser entendidas como estando supuestas por nuestro conocimiento en las cosas sensibles, o bien como entidades separadas completamente de las cosas. En ambos casos se reconoce la naturaleza «objetiva» de las ideas. Pero mientras en la primera interpretación —que puede calificarse de inmanente— se tiende un puente entre las ideas y las cosas, en la segunda —que puede calificarse de trascendente— se acentúa su separación. De la solución que se dé a esta cuestión depende la interpretación total del platonismo. Ahora bien, resulta que, como ha puesto de relieve W. D. Ross, encontramos en las obras de Platón vocablos que nos incitan a adherirnos a la primera interpretación y términos que abonan la segunda. Así, la concepción más inmanente de las formas está apoyada en el uso de vocablos tales como *ἔχειν* , *μετέχειν* , *κοινωμία* ; la concepción más transcendente, en el uso de vocablos tales como *παράδειγμα*, *αὐτό καθ 'αὑτὸ*, *μίμησις* . Lo más probable es que el propio Platón vacilara en decidirse resueltamente por una sola de dichas concepciones; las necesidades de la dialéctica y las sucesivas dificultades que oponía a su propia doctrina le llevaban alternativamente de la una a la otra.

Otro problema es el de la autenticidad de los escritos platónicos. Las opiniones al respecto se han dividido según se haya aumentado hasta el máximo o se haya reducido al mínimo el número de diálogos considerados como auténticos. En fecha reciente se ha propuesto sobre los escritos de Platón una teoría revolucionaria: la de que el *Corpus platonicum* (o, mejor, el estado en el cual ha sido tradicionalmente conocido este *Corpus*) es debido a Polemón. Autor de esta tesis es Josef Zürcher, el mismo que ya había propuesto una teoría revolucionaria sobre la redacción del *Corpus aristotelicum.*

Se ha planteado el problema de si hay o no «doctrinas no escritas» de Platón. K. Gaiser y, anteriormente, H. J. Kramer han mantenido la existencia de tales doctrinas o «testimonios platóni-

cos», que constituyen una «tradición indirecta», la cual se apoya principalmente en varios textos de Aristóteles. A menos de haber tales doctrinas, arguyen los autores indicados, no podrían explicarse ciertos desarrollos del platonismo. Las tituladas «doctrinas no escritas» conciernen a nociones relativas a derivaciones numéricas partiendo de la unidad y la díada originarias.

El problema de las «doctrinas no escritas» de Platón ha sido abundantemente discutido por varios autores (el mencionado Gaiser, Hans-Georg Gadamer, J. N. Findlay y otros), planteándose, además, la cuestión del alcance de la hermenéutica de los textos platónicos «clásicos».

Findlay ha puesto de relieve la actitud común a todos los historiadores y filósofos que han considerado importantes las «doctrinas no escritas». Aceptar que hay tales doctrinas, sostiene Findlay, representa admitir que los diálogos de Platón, aunque contienen profundas intuiciones de las doctrinas no escritas, no las exponen propiamente. Los diálogos conocidos «apuntan hacia algo más allá de ellos». Findlay señala, además, que, en buena parte, las doctrinas no escritas de Platón fueron algunas de las desarrolladas por autores neoplatónicos. En todo caso, se hallan bastante alejadas de la imagen usual de un «dualismo» entre lo sensible y lo inteligible. Especialmente importante es para Findlay la idea de que las Formas Primeras platónicas son a la vez modelos de excelencia auto-existente, modelos relativos de realidades defectivas y «casi-modelos» de una «falta de Forma» opuesta a las Formas.

El problema de la cronología de los escritos platónicos tiene importancia sobre todo para fijar la evolución de su pensamiento, desde su dependencia más fiel de Sócrates hasta la última fase de su filosofía. Las investigaciones al respecto han sido numerosas.

Se suele distinguir entre los escritos de la primera época *(Apología de Sócrates, Protágoras, Critón, Laches, Ion, Lisis, Carmides, Eutifrón*, los dos *Hippias*, menor y mayor), los escritos intermedios *(Gorgias, Menón, Eutidemo*, algunos libros de la *República, El Banquete, Fedón, Menexeno)*, los escritos de crítica de la doctrina de las ideas y renovación del pensamiento platónico *(Teeteto, Parménides, Cratilo, El Sofista, Filebo, El Político)* y los escritos últimos *(Timeo, Las Leyes, Critias)*. Este orden no es siempre aceptado. Algunos distinguen entre los llamados escritos de madurez (como *El Banquete, Fedón*, libros últimos de la *República, Fedro)* y los escritos de la vejez (que comprenderían precisamente la mayor parte de las obras de crítica de la doctrina de las ideas). A los *Diálogos* y a la *Apología* deben agregarse las *Cartas*, que durante mucho tiempo se creyeron apócrifas y que actualmente se consideran auténticas en su mayor parte (especialmente importante es la llamada *Carta VII*). En numero-

sas ediciones de Platón se presentan sus obras ordenadas en trilogías o tetralogías. Muy influyente ha sido la ordenación en tetralogías debida a Trasilo. Según ella, hay nueve tetralogías en la forma siguiente: I *(Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón)*; II *(Cratilo, Teeteto, Sofista, Político)*; III *(Parménides, Filebo, Banquete, Fedro)*; IV *(Primer Alcibíades, Segundo Alcibíades, Hiparco, Anterestai)*; V *(Teages, Carmides, Laches, Lisis)*; VI *(Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón)*; VII *(Hippias mayor, Hippias menor, Ion, Menexeno)*; VIII *(Cleitofón, República, Timeo, Critias)*; IX *(Mino, Leyes, Epinomis, Cartas)*. Es usual, al citar a Platón, mencionar las abreviaturas de los títulos latinos o griegos de las obras; así: *Phai., Phaed., Theait., Soph., Pol., Symp., Prot., Gorg., Rep.* (o *Pol. —Politeia—), Tim., Crit.*, etc.

En lo que toca a las ediciones de Platón, la primera impresa es la que contiene la versión latina de Marsilio Ficino (Florencia, 1483-1484). Para limitarnos ahora a las ediciones de los últimos dos siglos, citaremos la de Immanuel Bekker (Berolini, 10 vols., 1816-1823), la de C. F. Hermann (Lipsiae, 6 vols., 1851), la de M. Schanz (Lipsiae, 1875, aunque incompleta, muy importante), la de Barthélemy Saint-Hilaire (París, 1896), la de John Burnet (Oxford, 5 vols., 1900-1906), la de Collection des Universités de France (As. Guillaume Budé: 13 vols., 1920 y sigs.).

En español han aparecido ya varios tomos de la traducción completa de García Bacca (texto griego y español), 6 vols., publicada en México, 1980-1982. Ed. bilingüe por el Instituto de Estudios Políticos [Madrid]: *La República* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano]; *Gorgias* (J. Calonge], *Cartas* [Margarita Toranzo]; *El Político* [A. González Laso, rev. J. M. Pabón]; *Critón* [María Rico]; *Fedro* [L. Gil Fernández]; *Menón* [A. Ruiz Elvira]; *Las Leyes* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano]; *El Sofista* [A. Tovar Llorente].

De las numerosas obras sobre Platón nos limitaremos a señalar: Alfred Fouillée, *Essais de philosophie platonicienne*, 1912; hay trad. esp. también en 4 vols., *La filosofía de Platón*, 1946). —Paul Natorp, *La teoría de las ideas de Platón*, 1903, trad. esp., 1948. —Íd., íd., «Platón» (trad. esp.: Colección *Los grandes pensadores*, t. I, 1925). —Víctor Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1912 (trad. esp. parcial, 1940). —M. F. Sciacca, *P.*, 1938, trad. esp., 1959 —A Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, 1945, trad. esp., 1947. —P. M. Schuhl, *La obra de Platón*, 1954, trad. esp., 1956. —A. Tovar, *Un libro sobre Platón*, 1956. —Juan Antonio Nuño, *El pensamiento de Platón*, 1963. —Antonio Gómez Robledo, *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, 1974. —F. M. Cornford, *La filosofía no escrita*, 1950, trad. esp., 1974. —I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de P.*, 2 vols. (I. El hombre

y la sociedad; II. Teoría del conocimiento y la naturaleza), trad. esp., 1979.

PLOTINO (205-270), nac. en Licópolis (Egipto). Según cuenta su discípulo y biógrafo Porfirio, fue llevado a la filosofía por Ammonio Saccas, que profesaba en Alejandría y que tuvo como discípulos, no sólo a Plotino, sino a Herennio y Orígenes (el neoplatónico, no el cristiano). Tras once años de estudios en la escuela de Ammonio se dirigió hacia Siria y Persia con el ejército del emperador Gordiano, pero al retirarse éste se refugió en Antioquía, de donde pasó hacia 245 a Roma. En la capital del Imperio fundó su propia escuela, en la que profesó casi hasta el fin de su vida, escribiendo sólo en fecha muy tardía los cincuenta y cuatro tratados, recopilados por Porfirio en seis *Eneadas* o *novenas*, por contener nueve tratados cada una. Los discípulos inmediatos de Plotino, aparte Porfirio, fueron, entre otros, Amelio de Etruria, el médico alejandrino Eustoquio, que cuidó al maestro en el momento de su solitaria muerte, el poeta Zótico, el médico Zeto, de origen árabe, y algunos senadores, llegando su influencia hasta los propios miembros de la Casa imperial. Tal confluencia de discípulos de los lugares más diversos, aunque todos ellos de las clases más elevadas, era algo característico de la filosofía de este período, en el mismo sentido en que lo era el cosmopolitismo aristocrático del estoicismo imperial. Las enseñanzas de Plotino no se desenvolvieron por otro lado, sin las más violentas controversias; a la entusiasta aceptación por parte de sus discípulos se yuxtaponían las críticas y las quejas procedentes sobre todo de los platónicos de Atenas, que acusaban a Plotino de arbitrario y de plagiario y que le echaban en cara el imitar sin más las doctrinas de Numenio de Apamea, que por algunos (por ejemplo, K. S. Guthrie) es considerado como el verdadero padre del neoplatonismo. Contra semjantes acusaciones se defendieron sus discípulos, en particular Porfirio y no menos Amelio, quien redactó un tratado *Sobre la diferencia entre el sistema de Plotino y el de Numenio*. De tales luchas no estuvo exenta la escuela en la misma Roma, y de ello da fe, entre otros hechos, la discusión entre el citado Amelio y Longino, que tuvo durante un tiempo a Amelio y Porfirio como discípulos en su propia escuela. La filosofía de Plotino no queda, empero, agotada con la indicación de que es el fundador del neoplatonismo. En rigor, más que a Plotino mismo conviene este nombre a cualquier otra de las tendencias que florecieron contemporáneamente, no sólo porque la notoria originalidad de Plotino hace insuficiente tal denominación, sino porque más que una síntesis y renovación del platonismo hay en Plotino una síntesis, una renovación y una recapitulación de la historia entera de la filosofía grie-

ga. Esta recapitulación fue llevada a cabo, por lo pronto, en forma triple: con la especulación sobre lo Uno, con la meditación sobre la participación y sobre las naturalezas inteligibles y su relación con las sensibles, y con el examen de la idea de emanación. La unidad es para Plotino expresión de la perfección y de la realidad: «todos los seres —dice—, tanto los primeros como aquellos que reciben tal nombre, son seres sólo en virtud de su unidad». La unidad del ser es su último fundamento, lo que constituye su realidad verdadera y a la vez lo que puede fundar las realidades que a ella se sobreponen. De ahí que todo ser diverso tenga como principio y fundamento, como modelo al cual aspira, una unidad superior, de modo análogo a como el cuerpo tiene su unidad superior en el alma. La unidad es, ante todo, un principio de perfección y de realidad superior, si no la perfección y la realidad misma, pues lo Uno no debe concebirse exclusivamente como una expresión numérica, sino como una esencia supremamente existente, como el divino principio del ser. Ahora bien, si lo Uno es el principio, no es la realidad única, aun cuando sea lo único que pueda llamarse con toda propiedad real y absoluto. Lo Uno no es lo único, porque funda justamente la diversidad, aquello que de él emana como pueden emanar de lo real la sombra y el reflejo, los seres cuya forma de existencia no es la externa permanencia en lo alto, recogiendo en su ser toda existencia, sino la caída, la distensión de la primitiva, perfecta y originaria tensión de la realidad suma. Pues lo Uno vive, por así decirlo, en absoluta y completa tensión, recogido sobre sí mismo y recogiendo con él a la realidad restante. El doble movimiento de procesión y conversión, de despliegue y recogimiento, es la consecuencia de esa posición de toda realidad desde el momento en que se presenta la Unidad suprema y, en el polo opuesto, la nada: la perfección engendra por su propia naturaleza lo semejante, la copia y el reflejo, que subsisten gracias a estar vueltos contemplativamente hacia su modelo originario. Sólo en este sentido puede decirse, pues, que la suprema Unidad contiene potencialmente lo diverso, pues lo Uno no es la unidad de todas las potencias, sino la realidad que las contiene a todas en cuanto potencias. Lo Uno es pues, fundamento de todo ser, realidad absoluta y, a la vez, absoluta perfección. Lo diverso no está relacionado con lo Uno al modo como la forma aristotélica insufla su realidad a la materia, porque lo Uno es substancia en cuanto entidad que nada necesita para existir, excepto ella misma. Lo diverso nace, por consiguiente, a causa de una superabundancia de lo Uno, como la luz se derrama sin propio sacrificio de sí misma. Esta relación de lo Uno con lo diverso es, propiamente hablando, una emanación en la cual lo emanado tiende constan-

temente a mantenerse igual a su modelo, a identificarse con él, como el mundo sensible tiende a realizar en sí mismo los modelos originarios y perfectos de las ideas. De lo Uno, de esa unidad suma, desbordante e indefinible, nace por emanación la segunda hipóstasis, lo Inteligible. Éste no es ya la absoluta indiferenciación que caracteriza lo Uno, la unicidad absoluta anterior a todo ser, sino el Ser mismo o, como dice Plotino, la Inteligencia *(nous)*. La identificación del Ser inteligible con la Inteligencia es la identificación del ser con el pensar, la racionalización completa del ente. Lo Uno contempla lo Inteligible, el cual es, a su vez, producto de esta misma contemplación. Por emanación de lo Inteligible surge la tercera hipóstasis, el Alma del Mundo, división de lo Inteligible y principio de formación del mundo sensible, el cual es, por lo tanto, visión del alma, producto de su contemplación y realización de su potencial variedad. El Alma anima y unifica todo ser; le hace partícipe, en la medida de su facultad, de la libertad que solamente lo Uno posee de un modo absoluto, pues únicamente lo Uno es libertad real y completa autarquía. En un grado inferior de esta serie de emanaciones se encuentra la materia sensible, que, a diferencia de la materia inteligible, puede ser equiparada con lo indeterminado por principio, con el receptáculo vacío, con la sombra y el no ser. La pura materia sensible es, además, el mal, el reverso metafísico de la medalla en cuyo anverso brilla eternamente lo Uno perfecto y absolutamente bueno. Perturbación del sumo Orden, el mal o la materia enteramente sensible son a la vez los principios de la absoluta multiplicidad y dispersión. Ello no significa que todo lo sensible sea por sí mismo absolutamente malo; aunque inspirado por el deseo de unidad y de recogimiento en sí mismo, el universo descrito por Plotino no produce, como el propio filósofo se complace en decir, un sonido único. Es una armonía regida por la unidad y por la aspiración a convertirlo todo en ella, esto es, por el deseo que tiene toda realidad de verse y contemplarse en cada unidad superior y, en último término, en la Unidad suprema. Por eso Plotino llega a «justificar» los males efectivamente existentes en este mundo en tanto que componen la armónica totalidad del universo. Sólo el mal absoluto y pretendidamente autónomo queda fuera de su cuadro, precisamente porque semejante mal es un puro no ser.

La misión del filósofo no es, así, tanto aniquilar lo sensible como vivir en él como si estuviera de continuo orientado hacia lo inteligible. El norte de la vida del sabio es el «más allá» donde reina lo Uno e irradia su realidad sobre el resto del universo. La realidad corporal y de aquí abajo no queda propiamente suprimida, sino transfigurada. Para conseguirlo en toda su plenitud, el sabio tiene

que huir de toda dispersión y evitar confundir lo que no es más que semirreal con la plena realidad. Lo mismo que el tiempo debe concebirse como recogido en la eternidad, el cuerpo y lo sensible deben contemplarse como residiendo en lo inteligible, atraídos por él y modificados por él. De este modo lo sensible y lo temporal, que por sí mismos son perturbaciones del bien y del orden, pueden manifestarse como bellos y ordenados. Más todavía: lo sensible podrá ser instrumento por medio del cual se alcance lo inteligible y, con ello, esa felicidad completa que sólo es dada al sabio que sabe cómo retirarse y «dónde» retirarse. La propia razón discursiva no debe ser desdeñada: tiene que ser hábilmente utilizada, pues a través de ella puede llegarse a la intuición intelectual de lo que es (y es uno), a la contemplación pura y el éxtasis.

Emanación de las hipóstasis, procesión de las mismas y conversión en lo Uno son, por lo tanto, los conceptos capitales de la filosofía plotiniana. Sin ellos es imposible comprender por qué el sabio debe trascender siempre sus propias limitaciones y en vez de recogerse egoístamente en sí mismo orientarse hacia el orden eterno del universo. Ahora bien, la purificación (conseguida casi siempre por el constante ejercicio de la intuición intelectual) es para ello un elemento indispensable. Al purificarse, el alma asciende por la escalera que conduce hacia la unidad suprema: el punto de vista del ser (del ser eterno y uno) acaba por predominar sobre todos los demás, sobre el desorden, la génesis, la dispersión y el tiempo. Todo lo que no sea contemplación resulta, así, una debilitación de ella, una mera sombra. Imitadora de los dioses en la tierra, el alma del sabio (del sabio neoplatónico) consigue por la purificación y la contemplación ser lo que realmente es: el reflejo exacto y fiel de la razón universal.

La primera edición de Plotino fue la traducción latina de Marsilio Ficino (Florencia, 1492; reimpresa en 1540 y 1599). La edición definitiva es la de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer, *Opera,* I *[Porphyrii Vita Plotini; Enn.,* I-III*]*, 1951; II *[Enn.,* IV-V*]*, 1959; III [*Enn.,* VI, Addenda ad I-II, Índices], 1973.

En español ha comenzado a publicarse una traducción de D. García Bacca (I, 1948), antecedida por un tomo aparte: *Introducción general a las Eneadas,* 1948. Los comentarios de García Bacca, añadidos a las notas de Bréhier a su edición, a las de Hardery a los comentarios de Cilento y de Giuseppe Faggin (quien, además, ha dedicado un tomo a Plotino, 1945), constituyen, con los trabajos de P. Henry, C. Carbonara y E. R. Dodds, la mejor introducción al estado presente de las investigaciones plotinianas.

Véase: Geog Mehlis, *Plotin,* 1924 (trad. esp., 1931). —É. Bréhier, *La filosofía de Plotino,* 1928, trad. esp., 1953.

POPPER, KARL R[AIMUND], nac. (1902) «en un lugar llamado Himmelhof, en el distrito Ober St. Veit de Viena». Estudió en la Universidad y en el Instituto Pedagógico de Viena. Se doctoró en 1928 con una tesis (no publicada) titulada «Para la cuestión del método en la psicología del pensar» *(Zur Methodenfrage der Denkpsychologie)*. En 1935 emigró a Inglaterra y en 1937 a Nueva Zelanda, donde profesó hasta 1945. Se trasladó entonces, de nuevo, a Inglaterra, profesando, a partir de 1949, como «numerario» en la «London School of Economics».

Los intereses intelectuales de Popper estaban ya muy desarrollados cuando supo del Círculo de Viena y tuvo contacto con varios de sus miembros. Ello le dio la oportunidad de precisar su oposición a varias tesis fundamentales del Círculo. El primer libro de Popper, la *Lógica de la investigación,* apareció en la serie de publicaciones del Círculo de Viena. Este hecho y el que Popper hubiera empezado por ocuparse de temas tratados por los positivistas lógicos ha llevado a algunos a considerar a dicho autor como un positivista lógico o, en todo caso, como un positivista lógico heterodoxo. Popper prefiere ser considerado como un crítico del Círculo de Viena. Lo que lo atrajo en el Círculo era, como confiesa, su «actitud científica» o, mejor, su «actitud racional». Dentro de esta «actitud común», las diferencias entre los miembros del Círculo de Viena, especialmente en la fase más «ortodoxa», son considerables. La principal diferencia es el rechazo por Popper del criterio positivista de verificación y de la conexión establecida por los neopositivistas entre verificación y significado. Popper propuso el criterio de falsabilidad, gracias al cual es posible establecer una demarcación entre ciencia y no ciencia. Una teoría científica no es aceptable a menos que sea falsable. El que una teoría sea compatible con todos los hechos conocidos no muestra que la teoría es verdadera; muestra más bien que no es una teoría científica. La probabilidad de que una teoría, una proposición, una hipótesis, etc. sean verdaderas es un criterio insuficiente, pues hay hipótesis sumamente probables que no explican nada, o casi nada; mejor dicho, el que expliquen nada, o casi nada, las hace justamente harto probables. Las proposiciones científicas, en suma, son aquellas que son falsables o refutables, es decir, aquellas para las cuales puede concebirse la posibilidad de ser falsables o refutables. Por eso la ciencia consiste no sólo en confirmación de hipótesis, sino en pruebas para ver si las hipótesis son falsables.

Estas ideas de Popper lo han llevado a rechazar el «inductivismo»; la ciencia no consiste en una colección de observaciones de las cuales inferimos leyes o hipótesis, sino en un examen crítico de hipótesis destinado a eliminar las que conduzcan a conclusiones falsas. «La forma lógica de un siste-

ma científico —escribe Popper— debe ser tal que pueda ser puesta de relieve, mediante pruebas empíricas, en un sentido negativo: *debe ser posible para un sistema científico el ser refutado por la experiencia.*» Popper basa su idea en lo que llama «asimetría entre verificabilidad y falsabilidad» —una «asimetría que procede de la forma lógica de los enunciados universales», los cuales «no son nunca derivables de enunciados singulares, pero pueden ser contradichos por enunciados singulares».

Popper ha elaborado la noción de probabilidad en sentido lógico y no estadístico, defendiendo la noción tendencial de probabilidad —o noción de probabilidad en tanto que «propensión»—. Hay que distinguir, según indica Popper, entre observaciones estadísticas y leyes estadísticas. Asimismo debe distinguirse entre varios grados de falsabilidad.

Las ideas de Popper han evolucionado; se ha hablado al respecto de diversas fases de su pensamiento, abreviadas P_1, P_2 —o P_0, P_1, P_2—, a despecho de las protestas del propio autor, el cual ha indicado que ha sido siempre un realista epistemológico y metafísico. Este realismo no es simplemente el del sentido común. Mientras semejante realismo supone que hay un punto de partida inconmovible, Popper insiste en que no lo hay y en que todo punto de partida puede ser siempre corregido y criticado en el curso de la investigación. Además, todo conocimiento se halla impregnado de teoría y es de carácter conjetural. Esto vale inclusive para el realismo y su correspondiente teoría (biológica) del conocimiento.

El carácter «evolucionista» de la teoría popperiana del conocimiento se manifiesta cuando menos de dos maneras. Por una parte, todo conocimiento es siempre un proceso que parte de un problema, ensaya soluciones, elimina los errores encontrados y descubre una solución. Ésta es, a su vez, el planteamiento de un nuevo problema, o de una nueva serie de problemas. Por otra parte, el conocer, siendo reacción a problemas, es una actividad de todos los organismos, los cuales incorporan esquemas en términos de los cuales se enfrentan justamente con problemas.

Una de las más discutidas ideas de Popper es la llamada «teoría de los tres mundos»: el mundo de las cosas materiales, el mundo subjetivo de los procesos mentales y el mundo de los productos de la actividad de organismos. Este último mundo, en particular el de los productos humanos (productos culturales), aunque resultante de las actividades, intencionales y no intencionales, de sujetos, tiene su propia estructura y sus propias leyes, siendo, por tanto, un mundo objetivo. Ello no significa que sea un mundo platónico, o cuasiplatónico, destinado a representar el ideal ya cumplido de la actividad y de la busca del conocimiento. Aunque el estudio del «tercer

mundo» puede arrojar luz sobre el segundo, y aunque no ocurre lo inverso —como suponía la epistemología tradicional y toda concepción «subjetivista» del conocimiento—, el tercer mundo es «un producto natural del animal humano». El «conocimiento objetivo» se desarrolla mediante la interacción entre nosotros y el «tercer mundo». Hay una indudable analogía, presume Popper, entre «el crecimiento del conocimiento y el crecimiento biológico». En todo caso, la busca y la investigación humanas —y, en general, de los organismos— tienen la condición de ser siempre inacabadas.

Popper ha sometido a crítica las teorías sociales de varios autores, particularmente las de Platón, Hegel y Marx, a quienes ha acusado a la vez de «historicismo» y de «fatalismo». No hay, según Popper, inevitabilidad en la historia. Aunque hay en la crítica mencionada de Popper supuestos diversos no relacionados con las ideas indicadas anteriormente —por ejemplo, el supuesto de que la historia está hecha fundamentalmente por el esfuerzo de individuos y no se halla sometida a ninguna ley que trascienda los individuos—, la filosofía social y la filosofía de la historia de Popper se hallan asimismo fundadas en sus nociones epistemológicas. Por ejemplo, la refutación por Popper del marxismo se basa en gran parte en la alegación de que para el marxista todo lo que sucede debe confirmar la hipótesis marxista, sin tener en cuenta que la «falsabilidad» debe ser una condición indispensable del enunciado hipotético. También se basa en gran parte en la crítica de lo que llama «esencialismo» o tendencia a creer que se puede conocer «la verdadera naturaleza» de aquello de que se habla.

La metodología y la filosofía de la ciencia de Popper, han sido objeto de numerosos debates. Algunos autores han criticado a Popper desde posiciones próximas al neopositivismo, si bien considerablemente modificado y refinado (como ha ocurrido con Herbert Feigl). Otros lo han criticado estimando que el concepto de razón de Popper es parcial, o erróneo, y debe ser sustituido por una noción de razón de carácter más dialéctico (miembros de la «Escuela de Frankfurt»; entre los españoles, Miguel Ángel Quintanilla). Hans Albert ha defendido a Popper contra estos ataques y ha tratado de desarrollar un neorracionalismo esencialmente popperiano. Varios autores han criticado a Popper «desde dentro», o partiendo de posiciones establecidas por Popper. Han destacado insuficiencias o han propuesto cambios más o menos radicales. Buena parte de la «nueva filosofía de la ciencia» puede ser considerada como un desarrollo «post-popperiano»; en todo caso, algunos de los principales propulsores de tal nueva filosofía de la ciencia (I. Lakatos, Th. S. Kuhn, Paul K. Feyerabend) han elaborado su pensamiento, o han tratado de

precisarlo, en diálogo crítico con Popper.

Obras: *The Logic of Scientific Discovery,* 1959 (trad. esp.: *La lógica de la investigación científica,* 1963). —*The Open Society and Its Enemies,* 1945, nueva edición, 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos,* 1957, reed. 1981). —*The Poverty of Historicism,* 1957 [antes publicado en *Economica,* N. S., 11, Nos. 42 y 43 (1944) y 12, N.º 46 (1945)] (trad. esp.: *La miseria del historicismo,* 1961). —*Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knolewdge,* 1962 (trad. esp.: *El desarrollo del conocimiento científico: Conjeturas y refutaciones,* 1967). —*Objective Knowledge: An Evolutionary Approach,* 1972, ed. rev. 1979 (incluye «Of Clouds and Clocks»), trad. esp.: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista,* 1974). —*Inended Quest: An Intellectual Autobiography,* 1976 (trad. esp.: *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual,* 1977, 1981. —*Los dos problemas de la teoría del conocimiento*. Este texto, proced. de los años 1930-32, estaba concebido como dos volúmenes; el segundo, el forma abreviada, apareció en 1934 con el título *Logik der Forschung.* —*Rationality and the Growth of Scientific Truth Knowledge,* 1979. El «Postscript to the Logic of Scientific Discovery», escrito en 1955, ha sido ed. en 3 vols. por W. W. Bartley (I. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism.* 1982; II. *Quantum Theory and Schism in Physics,* 1982; III. *Realism and the Aim of Science,* 1982). —*Sociedad abierta, universo abierto* (trad. esp.: 1984). —*El Yo y su cerebro,* en colab. con J. C. Eccles (trad. esp., 1980).

Véase: M. Albendea, J. Muguerza *et al., Ensayos de filosofía de la ciencia en torno a la obra de Sir K. R. P.,* 1970 [Simposio de Burgos, 23-25 septiembre 1968]. —Miguel Ángel Quintanilla, *Idealismo y filosofía de la ciencia: Introducción a la epistemología de K. R. P.,* 1972, reed. 1981. —D. Miller, J. Mosterín *et al.,* número especial sobre *P.* en *Enrahonar,* LI (1985).

PROTÁGORAS *(ca.* 480-410 antes de J. C.*)* de Abdera, amigo de Pericles y de Eurípides, fue acusado de impiedad por su obra *Acerca de los dioses,* la cual comenzaba, según transcribe Diógenes Laercio, con las siguientes palabras: «De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana.» Obligado a salir de Atenas, pereció en su huida a Sicilia. Sus enseñanzas oratorias y dialécticas se desenvolvieron en diversas ciudades griegas dentro del espíritu de los sofistas; influido, según dice Platón, por Heráclito, Protágoras se manifestaba de completo acuerdo con la doctrina que sostiene la perpetua fluencia de las cosas pero de ella no derivaba sino la imposibilidad de conseguir una verdad universal

y absoluta para todos los hombres. Tal relativismo subjetivista se manifiesta ante todo en lo que se considera como el principio fundamental de Protágoras, expresado en su obra *Acerca de la verdad:* «El hombre es la medida de todas las cosas (*πάντων χρήματων*), de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.» El ser la medida de todas las cosas, es decir, de todos los bienes, no significa que haya tampoco un criterio de verdad para cada hombre; en cada hombre varía, en efecto, la medida según sus propias circunstancias, según el tiempo y el espacio en que se halla colocado. De ahí que el bien y el verdadero comportamiento del sabio consista, según Protágoras, en adecuarse siempre a la circunstancia presente, en juzgarlo todo según la medida proporcionada por la ocasión y el momento. Pero, a la vez, tal relativismo no significa para él la negación de toda verdad, sino más bien de toda falsedad; lo que es afirmado en el momento tomando como medida el hombre que lo juzga, es siempre verdadero. Así, la crítica relativista y a la vez absolutista de Protágoras se dirigía, desde un punto de vista sensualista, contra todos los que pretendían verdades invariables y universales, especialmente contra los geómetras.

Diels-Kranz, 88 (74). —Ed. de textos con int. y notas, un estudio sobre «La vita, le opere, il pensiero e la fortuna» (págs. 217-412) y bibliografía (págs. 415-30), por Antonio Capizzi, *Le testimonianze e i frammenti,* 1955 [Publicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 4].

Q

QUINE, WILLARD VAN ORMAN, nac. (1908) en Akron, Ohio (EE. UU.), profesor de la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass., EE. UU.), ha llevado a cabo diversos trabajos en lógica matemática; entre ellos mencionamos sus «Nuevos fundamentos de lógica matemática» (presentados en 1936 y publicados por vez primera en 1937), con la formulación de un lenguaje al cual pueda traducirse toda la lógica en el sentido de los *Principia Mathematica* y, por ende, toda la matemática; y su presentación sistemática de la lógica matemática, en la que descuella una teoría axiomática de los conjuntos que se halla en una posición intermedia entre el sistema de J. von Neumann y el de Russell. Quine ha realizado también diversas contribuciones a lo que llama la teoría de la referencia y a lo que califica de teoría de la significación. Estas dos teorías se hallan habitualmente (y ambiguamente) incluidas bajo el nombre 'semántica', pero Quine declara que conviene no confundirlas, pues de lo contrario se hace imprecisa la fundamental distinción, ya establecida por Frege, entre la significación de una expresión y aquello a lo cual la expresión se refiere, es decir, lo que nombra. Desde el punto de vista filosófico destacan en la obra de Quine sus investigaciones ontológicas (en el sentido por él dado al vocablo 'ontología'). Según Quine, es necesario distinguir entre la cuestión «¿Qué hay?» y la cuestión «¿Qué *dice* una cierta teoría o forma de discurso que hay?». Contestar a la segunda cuestión es equivalente a examinar las clases o tipos de entidades que nos comprometemos a reconocer en un lenguaje dado. A este respecto Quine llega a la conclusión expresada en la fórmula semántica «Ser es ser el valor de una variable», pero no en cuanto fórmula que expresa qué ontología es verdadera, sino en cuanto fórmula por medio de la cual se prueba la conformidad de una doctrina dada con un modelo ontológico previo. No se trata, en la intención del autor, de examinar cuestiones ontológicas, sino los supuestos ontológicos de lenguajes («discursos») dados: «lo que hay no depende en general del uso que se hace del lenguaje, pero lo que se dice que hay sí depende de tal uso». Por medio

de la cuantificación nos comprometemos a admitir sólo entidades concretas, y a veces entidades abstractas. El resultado de lo primero es un nominalismo; la consecuencia de lo segundo, un platonismo. Quine —que rechaza todo «universo superpoblado»— se inclina por el nominalismo, habiendo intentado (con N. Goodman) ver hasta dónde puede construirse un lenguaje que reduzca todo enunciado sobre entidades abstractas a un enunciado sobre entidades concretas.

Una importante y muy discutida teoría de Quine es la que ha formulado en oposición a la vez al reduccionismo y a la división rígida de los enunciados en analíticos o sintéticos. En contra de las citadas tesis Quine propone una concepción epistemológica que A. Hofstadter ha calificado de holismo (totalismo) pragmático y que consiste en concebir el conjunto del lenguaje del conocimiento como un todo estructural que responde *como todo* a la experiencia. Ésta afecta directamente a las partes externas del todo e indirectamente a las partes internas (compuestas de «mitos» y «ficciones»). Lo que se elige con intención pragmática es, pues, no solamente el lenguaje *a priori*, sino también el *a posteriori*, que se hallan en una relación continua. De este modo Quine propugna un empirismo antidogmático que permita comprender la estructura efectiva de las teorías científicas (o de todo lenguaje sobre la realidad) en cuanto herramientas que permiten predecir la experiencia futura a la luz de la pasada y que experimentan modificaciones «internas» de carácter estructural de acuerdo con dicha pretensión.

Obras: *A System of Logistic*, 1934. —*Mathematical Logic*, 1940, 2.ª ed., rev., 1951, reimp., 1982 (trad. esp.: *Lógica matemática*, 1972). —*O sentido da nova lógica*, 1942 (trad. esp.: *El sentido de la nueva lógica*, 1958). —*Methods of Logic*, 1950, 3.ª ed., rev., 1972 (trad. esp.: *Los métodos de la lógica*, 1964). —*From a Logical Point of View*, 1953 (trad. esp.: *Desde un punto de vista lógico*, 1962, reed. con nuevo prefacio, 1980). —*Word and Object*, 1960 (trad. esp.: *Palabra y objeto*, 1968). —*Ontological Relativity and Other Essays*, 1969 (trad. esp.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, 1974). —*Philosophy of Logic*, 1970 (trad. esp.: *Filosofía de la lógica*, 1973). —*The Roots of Reference*, 1973 [The Paul Carus Lectures, 1971] (trad. esp.: *Las raíces de la referencia*, 1977). —*Theories and Things*, 1981 (trad. esp.: *Teorías y cosas*, 1985). —*The Time of My Life: An Autobiography*, 1985.

Véase: R. Beneyto, M. Garrido *et al.*, *Aspectos de la filosofía de W. v. Quine*, 1975 (número monográfico de *Teorema*, con Actas del V Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Cullera, 28-29/VI/1974). —Jaime Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio sobre Q. y Kripke*, 1984.

R

RAHNER, KARL (1904-1984), nac. en Friburgo i. B. Miembro de la Compañía de Jesús, ha profesado en las Universidades de Innsbruck, Munich —como sucesor de Guardini en la cátedra de «concepción católica del mundo»— y Munster. Rahner ha revivificado el tomismo para nuestra época, no confrontando simplemente el pensamiento de Santo Tomás con tendencias del pensamiento actual o tratando de poner dicho pensamiento «al día», sino más bien partiendo de la situación actual, filosófica y teológica, y viendo en qué medida las orientaciones tomistas básicas siguen estando presentes en ella. Así, Rahner pone de relieve la necesidad de partir de la realidad sensible del mundo en el conocimiento, pero ello no elimina la realidad trascendental; por el contrario, permite mostrar cómo la dimensión trascendental y metafísica se da en la experiencia sensible en posición reflexiva. En teología, Rahner trata de mostrar que las verdades reveladas no son ni completamente trascendentes a la razón filosófica ni un objeto que la razón filosófica se limita a conceptualizar. La Revelación es, por un lado, un hecho sobrenatural; pero, por otro lado, es un hecho que se encuentra en el corazón mismo de la actitud humana. La teología no es antropología, pero se halla orientada antropológicamente.

Obras principales: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1939, 3.ª ed., 1964 *(Espíritu en el mundo. Para la metafísica del conocimiento finito en T. de A.)*. —*Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, 1941, 2.ª ed., 1961 *(Oidor de la Palabra. Para la fundamentación de una filosofía de la religión)*. —*Schriften zur Theologie*, 5 vols., 1954-1964 *(Escritos teológicos)*. —*Quaestiones disputatae*, 1958.

Véase: X. Zubiri, P. Laín *et al.*, *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a K. R.*, ed. A. Vargas-Machuca, 1975.

RAWLS, JOHN, nac. (1921) en Baltimore, Maryland (EE. UU.), profesor en la Universidad de Harvard, ha elaborado una amplia, detallada, y ya muy influyente y debatida, teoría de la justicia. Rawls ha puesto de relieve

que en filosofía moral —y en la correspondiente concepción de la justicia— han predominado las tendencias utilitaristas en la época moderna. Estas tendencias adolecen de fallas que, sin embargo, no han logrado subsanar otras teorías, tales como el intuicionismo en la ética. En oposición juntamente al utilitarismo y al intuicionismo, Rawls se ha propuesto «generalizar y llevar a un superior orden de abstracción la teoría tradicional del contrato social tal como ha sido representada por Locke, Rousseau y Kant» *(A Theory of Justice,* «Prefacio», p. viii). De este modo, la concepción de la justicia concierne no sólo a cuestiones estrictamente morales, sino a una amplia gama de actividades humanas: sistemas jurídicos, instituciones políticas, formas de organización social, etc. Al fin y al cabo, «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento» (*op. cit.*, p. 3).

La justicia es entendida primariamente en sentido social; se trata de saber cómo se distribuyen los derechos y deberes en las instituciones sociales y de qué modos pueden conseguirse las máximas ventajas que pueden ofrecer la cooperación social. Rawls habla primariamente, si no exclusivamente, de justicia distributiva, y examina sus principios partiendo de una «posición original» o estado inicial por el que puede asegurarse que los acuerdos básicos a que se llega en un contrato social son justos y equitativos. La justicia es entendida como equidad *(fairness)* por ser equitativa la posición original; de no serlo se producirían injusticias. En la «posición original» se adoptan dos principios fundamentales: según el primero de estos principios hay que asegurar para cada persona en una sociedad derechos iguales en una libertad compatible con la libertad de otros. Según el otro principio, debe haber una distribución de bienes económicos y sociales tal que toda desigualdad debe resultar ventajosa para cada uno, pudiendo, además, acceder cada uno, sin trabas, a cualquier posición o cargo (*op. cit.,* pág. 60). Estos principios son un caso especial de una concepción más general de la justicia que Rawls enuncia como sigue: «Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, y las bases del respeto a sí mismo— deben distribuirse igualmente a menos que una distribución desigual de cualesquiera y de todos estos bienes sea ventajosa para todos» (*op. cit.,* pág. 62).

Después de un examen minucioso del contenido de estos principios, Rawls pasa a formular un «enunciado final de la justicia para las instituciones». De acuerdo con tal enunciado, el primer principio establece que «Cada persona debe tener un derecho igual al sistema total más extenso de libertades básicas iguales compatible con un sistema similar de libertad para todos.» El segundo principio establece: «Las desi-

gualdades económicas y sociales deben estar dispuestas de tal modo que ambas (a) sean para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio de los ahorros justos, y (b) se hallen agregadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidad». La primera regla de prioridad, que es la regla de libertad, establece que «los principios de la justicia tienen que estar dispuestos en orden léxico y, por tanto, la libertad puede ser restringida sólo por mor de la libertad. Hay dos casos: (a) una libertad más amplia debe reforzar el sistema total de libertad en que todos participan; (b) una libertad menos que igual debe ser aceptable para los que tengan menos libertad». La segunda regla de prioridad, que es la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar, mantiene que)ml segundo principio de la justicia es léxicamente previo al principio de eficacia y al de la maximización de la suma de ventajas; y la oportunidad equitativa es previa al principio de diferencia. Hay dos casos: (a) una desigualdad de oportunidad debe realzar las oportunidades de los que tienen menos oportunidad; (b) una proporción excesiva de ahorro debe a la postre mitigar la carga de los que sufren estas privaciones». La concepción general mantiene que «todos los bienes primarios sociales —libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, y las bases del respeto a sí mismo— deben distribuirse igualmente a menos que una distribución desigual de cualquiera y de todos estos bienes sea ventajosa para el menos favorecido» (*op. cit.*, págs. 302-303).

Aun con todos los principios y reglas de prioridad del caso, Rawls reconoce que la formulación es incompleta, pero justamente toda su teoría de la justicia está encaminada a dar las precisiones necesarias y a proporcionar las interpretaciones que se consideran admisibles en casos especialmente difíciles. Como todas las teorías de contrato social, la de Rawls no se presenta como una descripción de hechos, sino como un modelo —constituido, en su núcleo, por preferencias racionales, o por preferencias establecidas por seres racionales e imparciales— del que puedan derivarse las prescripciones a adoptar en circunstancias determinadas. En este sentido puede ser considerada como una teoría trascendental de la justicia en el sentido kantiano de 'trascendental'. Por lo demás, reconoce que su teoría es «altamente kantiana».

A Theory of Justice se publicó en 1971. El libro fue anticipado por una serie de artículos que se han incorporado luego en aquél. Rawls menciona: «Justice as Fairness», *Philosophical Review*, 68 (1958), 164-194; «The Sense of Justice», *ibíd.*, 72 (1963), 281-305; «Distributive Justice», en P. Laslett y W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics, and Society*, Third Series, 1967, págs. 58-82.

—Aclaraciones de R. en «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly*, 14 (1977), 159-65. Importantes precisiones en «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affaire*, 14 (1985), 223-251.

Véase Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*, 1985. —Jesús J. Martínez García, *La teoría de la justicia en J. R.*, 1985.—J. M. Agra Romero, *El sentido de justicia en una sociedad democrática*, 1985.

ROUSSEAU, JEAN JACQUES (1712-1778), nac. en Ginebra. Su vida y su carácter han sido expuestos por él mismo en sus *Confesiones* (publicadas póstumamente: 2 vols., 1782, 2.ª parte, 2 vols., 1789; 1.ª ed. completa, 1789) y en las *Divagaciones de un paseante solitario* (publicadas póstumamente, 1782) como los de «un hombre en toda la verdad de la naturaleza». El pensamiento de Rousseau no es, en efecto, el producto de una especulación racional, sino el resultado de su propia vida frente a todas las resistencias, la expresión de un pensar al que conviene como en muy pocos otros filósofos el nombre de existencial. Relacionado primeramente con los enciclopedistas, se separó muy pronto de ellos y sostuvo una penosa y amarga lucha con Voltaire. Muy pronto se manifestó su rebeldía en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), que obtuvo el primer premio en el concurso abierto por la Academia de Dijon sobre el tema de la influencia de la renovación de las artes y las ciencias en el desarrollo y elevación de las costumbres. En este trabajo se trasluce ya su oposición al optimismo de los enciclopedistas, confiados en el poder esclarecedor de la cultura; en su opinión, las artes y ciencias, en cambio, no solamente no han depurado las costumbres, sino que las han corrompido. Esta misma tesis es sostenida en su *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1758), que presenta al hombre de la cultura como el producto de las sucesivas impurezas que se han adherido al hombre natural. Sólo en este último se revela del modo más claro la bondad originaria del sentimiento y la relación directa con la Naturaleza. No se trata, en realidad, de una existencia perfecta anterior a la constitución de la sociedad y del nacimiento de la civilización. Rousseau no predica la vuelta al hombre natural como la regresión a un supuesto estado primitivo, pero este estado constituye, por así decirlo, el punto de referencia hacia el cual se vuelve toda consideración de tipo social y moral. De ahí la teoría jurídica del *Contrato social (Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762), completada con la pedagógica del *Emilio (Émile ou sur l'éducation*, 1762*)*, en donde se señala el método para llegar a la pureza del hombre natural con la supresión de toda la maldad acumulada por

la cultura artificiosa y por la desigualdad humana.El medio para alcanzar este *desideratum* es el desarrollo de las fuerzas naturalmente buenas del hombre, expresadas en sus sentimientos puros, con vistas a la formación de un nuevo estado social. Las pasiones y egoísmos nacidos al calor de dicha sociedad innatural quedan obviados por la hipótesis del contrato social, en donde el individuo como tal se desvincula voluntariamente de las formas de relación interindividuales para someterse por consentimiento libre a la obediencia a las leyes determinadas por una voluntad general. Dichas leyes, que coinciden, además, con la forma natural de la existencia humana, no representan ya la coacción impuesta por las pasiones y por el egoísmo, sino la forma de la igualdad expresada simultáneamente en la ley común y en el sentimiento. Este contrato no es, por consiguiente, el producto de una reflexión intelectual que incita a la constitución de la sociedad para evitar la destrucción del individuo; es la manifestación de la soberanía de la voluntad general en un Estado democrático puro, respetuoso de los derechos naturales de cada persona, cuya renuncia a la libertad no es más que la renuncia a la libertad de obrar con el egoísmo propio del estado de falsa civilización. La constitución concreta de un Estado semejante se aproxima, según Rousseau, a la democracia ginebrina de su tiempo, con un número limitado de magistrados que legislan y proponen las leyes al pueblo entero. Las teorías del contrato social influyeron considerablemente sobre la Revolución Francesa, que adoptó el lema «Igualdad, Libertad, Fraternidad» y que intentó en diversas ocasiones, particularmente en la constitución de 1793, copiar las líneas esenciales de la doctrina jurídica de *El contrato social.*

Culminación del pensamiento de Rousseau son su confesión religiosa y concepción del mundo, expuestas sobre todo en la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Lo que el corazón admite como evidente cuando es sinceramente consultado es para Rousseau el fundamento de toda posición teórica y de toda actitud práctica. El hombre se siente como un ser limitado y humillado, anonadado ante la inmensidad de la Naturaleza y vinculado, por medio de un sentimiento de confianza, a un Dios infinitamente potente y sabio. Esta relación con la divinidad es una relación inmediata, hostil a los «intermediarios», a las autoridades y a las tradiciones que suelen aparecer en las religiones positivas. Toda impureza de la razón trastornada por el egoísmo de la cultura debe eliminarse con el fin de alcanzar ese estadio de completa sinceridad, donde lo íntimo se identifica con lo universal.

Comprender adecuadamente el pensamiento de Rousseau exige entender suficientemente su personalidad. Pero entender esta últi-

ma supone no dejarse desorientar por los aspectos «contradictorios» que la constituyen; ambos son igualmente necesarios para poder dibujar un cuadro completo del espíritu rousseauniano. Así, se encontrará por igual en Rousseau un impulso hacia la purificación y otro hacia la prosecución hasta el final de todas las experiencias, un llamado constante al corazón y el frecuente freno de la razón, la manifestación de la alegría y el desbordamiento vital y la expresión del dolor, del pesimismo y de la amargura. En la primera de las *Divagaciones (Rêveries) de un paseante solitario,* Rousseau se presenta como un «pobre mortal infortunado» que se halla «tranquilo en el fondo del abismo». Parece que la amargura predomina. Pero ésta es sólo una cara de su experiencia vital y de su pensamiento; tan pronto como aparece otra «alma amante», Rousseau se vuelca hacia ella y descubre que la verdad del propio yo puede encontrarse únicamente en la comunidad.

Ediciones de obras: París (1764, 1782). La edición de Musset-Pathey apareció en 22 vols., en 1818-1820. La edición de A. de Latour, en 1868. Ed. de obras en la colección La Pléiade, desde 1959 (I, 1959, ed. B. Gagnebin, R. Osmont, M. Raymond; II, 1961, ed. B. Guyon, J. Scherer, C. Guyot). —Edición de *Correspondance,* por Théophile Dufour, 20 vols. (1924-1934). —Desde 1905 se publican en Ginebra los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau.* Hay trad. esp. de las obras más importantes.

Véase: Rodolfo Mondolfo, *R. y la conciencia moderna,* 1954. —F. Larroyo, J. Gaos *et al., J.-J. R. (Presencia de R.),* 1962. —Ronald Grimsley, *La filosofía de R.,* 1973. —Jorge E. Dotti, *El mundo de J.-J. Rousseau,* 1980.

RUSSELL, BERTRAND (1872-1970), nac. en Rovenscreft (Monmouthpiece), estudió en Trinity College (Cambridge), teniendo como maestros de filosofía a Henri Sidgwick, James Ward y G. F. Stout. Sus primeros intereses fueron los matemáticos, pero pronto los combinó con otros filosóficos, históricos y sociales. Russell ha dado conferencias y ha profesado en multitud de instituciones y Universidades. En 1952 recibió el Premio Nobel de Literatura.

La evolución filosófica de Russell es bastante compleja. Sin embargo, esta complejidad no hace totalmente imposible, como algunos críticos suponen, bosquejar algunas líneas principales de la filosofía del autor. Por una parte, por debajo de los cambios de posiciones hay una actitud constante que se refleja en ciertas preferencias y métodos —y, desde luego, en cierto lenguaje—. Por otro lado, los cambios no son debidos en la mayor parte de los casos a giros bruscos, sino a la necesidad de salir de vías muertas o excesivamente congestionadas. El único cambio radical experimentado en la evolución filosófi-

ca de Russell es el que le hizo pasar del idealismo —kantismo y especialmente hegelianismo bajo la forma que le había dado Bradley y que le habían inculcado sus maestros cantabrigenses— a una posición realista (epistemológica) y a la vez analítica. Tal cambio no fue provocado, pero sí acelerado por G. E. Moore, que fue, con Russell, el adalid del movimiento antiidealista en Inglaterra. Gran influencia ejerció sobre Russell, según propia confesión, el contacto con Peano y sus discípulos en el Congreso Internacional de filosofía, de París, del año 1900. Empezó entonces a trabajar en colaboración con Whitehead en la fundamentación lógica de la matemática. Algunos de los descubrimientos en este sentido habían sido ya realizados por Gottlob Frege, pero Russell sólo posteriormente entró en trato intelectual y personal con este lógico y matemático. Es interesante notar el hecho, destacado por Russell, de que el trabajo con que contribuyó con Whitehead a la redacción de los *Principia Mathematica*, se le presentó al principio como «un paréntesis en la refutación de Kant». Varias dificultades se interpusieron en esta labor; la más destacada fue la demostración por Cantor de que no hay el mayor cardinal. Esto engendró la contradicción acerca de las clases que no son miembros de sí mismas. Esta contradicción ejerció gran influencia sobre el desarrollo de los pensamientos lógicos de Russell. En los principios este autor se había adherido al realismo platónico de las entidades matemáticas, pues aunque se opuso al idealismo no por ello encontró satisfacción en las tesis empiristas de J. S. Mill, según las cuales las entidades matemáticas son el resultado de generalizaciones empíricas. Este realismo le había sido confirmado tanto por su propio modo de pensar como por la influencia de Meinong. Pero las dificultades con que éste había chocado en la explicación de expresiones que son verdaderas, pero en las cuales interviene una entidad que no existe (como 'La montaña de oro no existe'), le obligaron a forjar, en 1905, su influyente teoría de las descripciones. Y como los símbolos de clases podían ser tratados como descripciones, llegó a la conclusión de que las clases podían ser definidas como símbolos incompletos. A su entender, esto permitiría abrir el camino a una solución de la contradicción cantoriana. Importante es al respecto la teoría russelliana de los tipos lógicos. Esta teoría no puede resolver las paradojas semánticas, pero el propio Russell insinuó posteriormente una solución de estas últimas basada en la teoría de los niveles de lenguajes. Todos estos trabajos convencieron cada vez más a Russell de la necesidad de emplear el principio de Occam de no multiplicar los entes más de lo necesario. Tal principio no ha sido abandonado nunca por Russell, quien lo ha formulado con frecuencia mediante la máxima:

«Siempre que sea posible, hay que sustituir las inferencias a entidades desconocidas por las construcciones a base de entidades conocidas.» Una manifestación de la aplicación de esta máxima es la teoría russelliana de la existencia. En general, puede decirse que la máxima ha sido aplicada en todos los casos en los cuales Russell ha puesto de relieve que ciertas proposiciones son ejemplos de «mala gramática». Ahora bien, la máxima en cuestión no es un principio metafísico, sino una regla metodológica. Por este motivo su aplicación es universal, y abarca desde las cuestiones tradicionales filosóficas, como el problema de los universales, hasta los más recientes problemas de la epistemología.

Estos últimos problemas han ocupado crecientemente la atención de Russell. Al principio parecía considerar que el análisis lógico poseía fuerza suficiente para despejar la mayor parte de las incógnitas en la teoría del conocimiento. Su tesis de que la lógica se halla en la base de toda filosofía (que aplicó históricamente al caso de Leibniz) estaba dentro de esta dirección. Contribuía a ella la tendencia logicista en la fundamentación de la matemática. Desde este ángulo pueden entenderse ciertas posiciones de Russell, tales como el llamado atomismo lógico. He aquí cómo lo define el filósofo: «La filosofía por la cual abogo es considerada generalmente como una especie de realismo, y ha sido acusada de inconsistencia a causa de los elementos que hay en ella y que parecen contrarios a tal doctrina. Por mi parte, no considero la disputa entre realistas y sus opositores como fundamental; podría alterar mi punto de vista en ella sin cambiar mi opinión sobre ninguna de las doctrinas que más deseo subrayar. Considero que la lógica es lo fundamental en la filosofía, y que las escuelas deberían caracterizarse por su lógica más bien que por su metafísica. Mi propia lógica es atómica, y este es el aspecto que deseo subrayar. Por lo tanto, prefiero describir mi filosofía como un 'atomismo lógico' más bien que como un 'realismo', con o sin adjetivo» («Logical Atomism», en *Contemporary British Philosophy,* ed. J. H. Muirhead, I, 1935, pág. 359). Ahora bien, junto a la tendencia «logicista» se ha abierto paso en Russell una fuerte tendencia empirista. Ésta se ha manifestado en el análisis de las cuestiones epistemológicas. Varias posiciones se han sucedido al respecto. Una está determinada por la distinción entre el conocimiento directo (de ciertos fenómenos dados) y el conocimiento descriptivo (de estructuras lógicamente construidas o de características de una entidad dada). Otra es el llamado «monismo neutral», que Russell admitió por algún tiempo y que abandonó luego. Según la misma, lo físico y lo psíquico pueden ser considerados como dos caras de la misma realidad. Esto obligaba, entre otras cosas, al abandono de la

noción de «conciencia». Pero las cuestiones suscitadas por los modos de verificación de las proposiciones sobre la realidad externa hicieron tal posición difícilmente sostenible. Russell buscó por ello primero una aclaración y luego una solución satisfactoria a problemas tales como la «verificación», el «significado», etc. Del monismo neutral pareció pasar a un «subjetivismo». Mas, como el propio autor ha indicado, tal «subjetivismo» no es sino la consecuencia de la necesidad de *comenzar* por examinar los procesos cognoscitivos del sujeto y en modo alguno la adopción de una posición idealista o solipsista. Por el contrario, es sobremanera importante, al entender de Russell, ver cómo la experiencia subjetiva y las proposiciones de un sujeto cognoscente pueden encajar con la realidad en tanto que descrita. Los positivistas lógicos dieron a este problema la solución conocida con el nombre de «teoría de la verificación». Russell ha manifestado más de una vez que, cuando menos en la actitud mental, se siente próximo a esta tendencia. Pero no adhiere a ella. Por el contrario, ha combatido la doctrina lógico-positivista de la verificación y ha admitido ciertos postulados del conocimiento empírico que pueden ser considerados como un intento de mediación entre algunas posiciones tradicionales y las tendencias neopositivistas. Tales postulados no se basan, según Russell, en la experiencia, pero son confirmados por la experiencia. No se trata de principios metafísicos, sino solamente de «creencias justificadas». Ahora bien, estas investigaciones epistemológicas no han llevado a Russell a abandonar por completo lo más legítimo de sus anteriores posiciones logicistas. En la polémica contra los miembros del grupo de Oxford, Russell ha manifestado, en efecto, que el análisis del lenguaje ordinario no puede considerarse como una panacea que resuelva todos los problemas; el análisis lógico y el uso de los lenguajes formalizados es en muchas ocasiones indispensable para la filosofía.

Russell ha dedicado asimismo mucha atención a las cuestiones históricas y sociales. Su posición al respecto ha seguido los postulados del liberalismo y del individualismo manifestados con frecuencia en la tradición de la filosofía política inglesa. En cierto modo pueden considerarse como una continuación del «radicalismo filosófico» decimonónico. Pero a diferencia de este radicalismo, Russell no desconoce ni ciertas exigencias de la sociedad de masas actual ni las debilidades de la fe progresista. Por este motivo ha intentado en varias ocasiones encontrar solución a los conflictos entre el individualismo y el socialismo, entre el progresismo y el pesimismo y, sobre todo, entre la exigencia de la libertad y la del orden. Se trata de una especie de «iluminismo para la época presente», opuesto al optimismo utópico y al pesimismo tradicionalis-

ta. Aunque las concretas opiniones sociales, políticas e históricas de Russell han variado con frecuencia, las anteriores tendencias han permanecido invariables. Lo mismo puede decirse de ciertas constantes que, como el naturalismo, el empirismo moderado y el sentido común irónico, han dominado casi toda su filosofía. Interesante al respecto es su tesis acerca de la relación entre las condiciones sociales e históricas y las manifestaciones culturales. Según Russell, no hay una relación unívoca de determinación de unas por las otras. Por un lado, las manifestaciones culturales son a la vez efecto de una situación histórica y factor para otra situación histórica. Por otro lado, la influencia de la estructura histórico-social cambia según el carácter más o menos técnico del producto cultural correspondiente: las manifestaciones culturales más técnicas (como la lógica o la matemática) están menos sujetas a los cambios históricos y a las condiciones histórico-sociales que las menos técnicas (teorías sociales, metafísicas, religiosas, etcétera).

La mayor parte de obras de R. han sido traducidas al español; citamos: *Los problemas de la filosofía; Nuestro conocimiento del mundo externo; Introducción a la filosofía matemática; Principios de reconstrucción social; Los caminos de la libertad; Análisis de la materia; Ensayos de un escéptico; Panorama científico; Libertad y Organización; El poder en los hombres y en los pueblos; Investigación sobre el significado y la verdad; Los principios de la matemática; Autoridad e individuo; Historia de la filosofía occidental; Misticismo y lógica; Análisis del espíritu; Ensayos impopulares; Elogio de la ociosidad y otros ensayos; El impacto de la ciencia en la sociedad; Nuevas esperanzas para un mundo en transformación; Ética y política en la sociedad humana; Religión y ciencia; El conocimiento humano: Su alcance y sus limitaciones; La evolución de mi pensamiento filosófico; Por qué no soy cristiano; ¿Tiene el hombre un futuro?; La guerra nuclear ante el sentido común; Lógica y conocimiento; Retratos de memoria y otros ensayos; Los problemas de la filosofía; Autobiografía.* —*The Collected Papers of B. R.*, desde 1973.

Véase: L. F. Guerra Martinieri, *El logicismo en B. R.: Esbozo de sus consecuencias filosóficas*, 1961. —M. Bunge, O. Dodera Lüscher *et al.*, *La filosofía en el siglo XX*, 1962 [Homenaje a B. R., con selección de textos]. —A. J. Ayer, *B. R.*, 1972 (trad. esp.: *R.*, 1973). —Carlos París, Alfredo Deaño, Javier Muguerza *et al.*, artículos sobre R. en *Revista de Occidente*, 2.ª época, N.º 101-102 (agosto-septiembre 1971), 230-97. —María Rosa Palazón, *B. R., empirista (las ideas)*, 1975. —Ronald Clark, *R.* (prólogo de J. Mosterín, en trad. esp., 1985).

RYLE, GILBERT (1900-1976), nac. en Brighton (East Sussex, Inglaterra), ha sido «Waynflete

Professor of Metaphysical Philosophy» en la Universidad de Oxford. Ryle ha sido una de las figuras más prominentes en el llamado «grupo de Oxford». Sin que pueda considerársele como un seguidor de Wittgenstein, Ryle coincide con este último en varios puntos importantes, especialmente en la importancia dada al examen del uso de ciertas expresiones del lenguaje corriente. Este examen del lenguaje no es lógico —o, mejor dicho, no es lógico-formal—. No es tampoco ni sociológico ni lexicográfico; es «conceptual» en el sentido de que se propone «rectificar la geografía lógica» de conceptos. El lenguaje corriente no plantea problemas en la vida cotidiana; los plantea, sin embargo, cuando este lenguaje es empleado para propósitos teóricos. Entonces se engendran doctrinas absurdas y malos entendidos que es menester desenterrar por medio de un examen paciente de los usos del lenguaje. La tarea del filósofo se parece por este motivo a la del cartógrafo. Como este último, el filósofo debe examinar mapas, pero «mapas conceptuales». La filosofía puede compararse a una «cartografía conceptual» fundada en el uso de los términos del lenguaje corriente.

El trabajo más influyente de Ryle es el que ha llevado a cabo sobre la geografía conceptual de las operaciones psíquicas. Ryle ha tratado de desenmascarar el «mito oficial» de tipo cartesiano que afirma la existencia de un «fantasma en la máquina», es decir, de un espíritu inmaterial «alojado» en el cuerpo. Pero lo mental no es, según Ryle, un objeto especial distinto de los demás; los llamados «actos mentales» (o «actos psíquicos») son simplemente los modos de disponerse a actuar en vista de tales o cuales circunstancias. Creer lo contrario es, según Ryle, cometer la falacia que llama «error categorial» *(category-mistake)*, es decir, la adscripción de un determinado concepto a la categoría que no le corresponde. Se ha criticado a Ryle por mantener un «conductismo» o, más exactamente, un «conductismo conceptual», pero Ryle ha negado que sea un conductista: su obra sobre las operaciones mentales, dice, no es una obra de psicología y, por tanto, no se adhiere a ninguna teoría psicológica determinada; es solamente la erección de una «geografía mental» o de una «cartografía conceptual aplicable a los actos mentales». Ryle ha insistido en una distinción que considera fundamental: la distinción entre el «saber cómo» *(knowing how)* y el «saber qué» *(knowing that)*. Esta distinción es aplicable a todos los conceptos y no sólo a los psicológicos. Una de las consecuencias de dicha distinción es el considerar las reglas de inferencia en el razonamiento como reglas de ejecución *(performance)*. Ryle sostiene que lo que importa ante todo es el «saber cómo», es decir, la ejecución adecuada, lo cual implica una serie de «reglas de ejecu-

ción» que no son de carácter imperativo, pero que es menester seguir si se quiere aclarar el mapa conceptual.

El examen del uso de los conceptos del lenguaje corriente le ha permitido a Ryle despejar una serie de problemas que aparecen bajo la forma de «dilemas». Uno de los problemas más persistentes es el surgido de lo que podrían llamarse «conflictos de jurisdicción» entre diversas ciencias, o entre una ciencia y el sentido común. Ryle ha intentado mostrar que tales conflictos se atenúan y, a la postre, desaparecen cuando se pone en claro que no había, en rigor, tal conflicto y que se trata de una cuestión de «modos de ver» o «modos de pensar» inconciliables entre sí solamente cuando cada uno de ellos estima que todos los demás deben «reducirse» a él.

Obras: *Philosophical Arguments,* 1945 [folleto conteniendo su «lección inaugural» en la Universidad de Oxford]. —*The Concept of Mind,* 1949 (trad. esp.: *El concepto de lo mental,* 1967). —*Dilemmas,* 1954 [The Tarner Lectures, 1953]. Este libro incluye los siguientes trabajos: «Dilemmas»; «'It Was to Be'», «Achilles and the Tortoise»; «Pleasure»; «The World of Science and the Everyday World»; «Technical and Untechnical Concepts»; «Perception»; «Formal and Informal Logic», trad. esp. *Dilemas,* 1979. —*A Rational Animal,* 1962 (monog.). —*Plato's Progress,* 1966. —*Collected Papers,* 2 vols., 1971. —*On thinking,* 1980 (obra póstuma).

S

SANTAYANA, GEORGE (1863-1952), nac. en Madrid. Hijo de funcionario español destacado en las Filipinas, se trasladó a Boston a los 9 años de edad para reunirse con su madre. Estudió en la Universidad de Harvard y en Berlín (con Friedrich Paulsen), pasando también algún tiempo en la Universidad de Cambridge. De regreso a Boston, profesó filosofía en Harvard en la época de William James y Royce (y ocasionalmente de Peirce), pero se retiró de la enseñanza en 1912, y después de pasar unos años en varios países, se trasladó a Roma, donde vivió hasta su muerte. Santayana visitó periódicamente España, residiendo entonces casi siempre en Ávila.

Los diversos medios en que vivió y conoció Santayana, que el autor describe en la *Breve historia de mis opiniones* y de los que se encuentran también algunas vigorosas pinceladas en *El último puritano,* se traslucen en su pensamiento filosófico, pero no como influencias, sino, según el propio Santayana subrayó, como ambientes. La primera expresión de tal diversidad es la contraposición de su origen hispánico y de su educación sajona, oposición que Santayana ha querido llevar a cierto equilibrio al señalar su intención de decir en inglés el mayor número posible de cosas no inglesas. El carácter no sistemático que asumió en sus comienzos la filosofía de Santayana experimentó luego una cierta transformación, pero más en el sentido de la ordenación intelectual que en el del sistema propiamente dicho. Tal ordenación es, en efecto, resultado de una síntesis de opiniones y no derivación conceptual de una única idea o experiencia metafísica. Santayana criticó con frecuencia el afán de unidad y de identificación que triunfa en casi toda la historia de la filosofía y contrapuso a él la mayor riqueza de lo diverso; su filosofía podría ser, en cierto modo, un pluralismo. Lo que domina, en rigor, todo su pensamiento es una actitud a la vez moral y estética que le permite contemplar el universo con el único afán de hallar en él la verdad desnuda y con el convencimiento de que esta verdad es suficientemente rica y bella para colmar toda nostalgia humana. La no adscripción de Santayana a un dogma filosófico o religioso

no significa, empero, que esté dispuesto a arrojarse en brazos de la ciencia como única interpretación válida del universo. Por el contrario, la ciencia es, como la filosofía y la religión, un repertorio de símbolos que nos hacen accesible la realidad sin penetrarla. Cierto es que parece haber un primado de la ciencia y cierto sesgo materialista y determinista en su pensamiento, mas esta indudable preferencia no significa negación de otras realidades, sino comprobación de la mayor firmeza que, a su entender, parece poseer frente a otros el edificio científico. Santayana rechaza enérgicamente toda pretensión filosófica a una verdad absoluta o a una primera proposición apodíctica; su apartamiento del idealismo moderno coincide así con casi todas las corrientes realistas contemporáneas, particularmente con las de la filosofía anglo-norteamericana. Pero Santayana no es un mero realista. Lo que se halla en la base de su pensamiento es una simple y a la vez decidida afirmación prelógica de lo real, una postura afirmativa ante el mundo que desea liberarse de todo ídolo, que ansía desnudarse, mas no para lograr una base conceptual absolutamente firme sobre la cual edificar un sistema. Sólo a partir de esta particular actitud afirmativa se puede hablar de una articulación de verdades parciales en un conjunto orgánico. El propio Santayana, que ha resumido con frecuencia sus opiniones, ha procedido a sintetizarlas en todas las disciplinas tradicionales de la filosofía. Ha seguido sosteniendo un «materialismo» que no es dogmático, pero que es el único que puede justificar la acción y la ciencia, materialismo que no excluye ni el espíritu ni el mundo ideal, sino que, al contrario, los hace, por así decirlo, consistentes. El «reino de la esencia» no se sobrepone al «reino de la materia» como un grado ontológico se instala sobre otro; las esencias —que comprenden tanto las formas intelectuales como las sensibles— constituyen un lenguaje que enuncia algo acerca de lo que es y que se reduce, en el fondo, a una experiencia de lo real. Las esencias —heterogéneas a la realidad—, propiamente no conocen, sino que ordenan. La unilateral acentuación de la esencia frente a la existencia hace brotar el idealismo, pero el desconocimiento de la esencia hace del universo una serie de existencias desarticuladas. La ciencia, que parece defender un materialismo enemigo de la esencia, es, por el contrario, la más clara demostración de que la esencia, manifestada en el hecho de la previsión, es uno de los elementos fundamentales del reino del ser. Los estudios que Santayana ha dedicado a los reinos del espíritu y de la verdad han confirmado estas concepciones: el espíritu es el mundo de la libertad de expresión, que posibilita la vida libre; la verdad es primariamente verdad absoluta, pero lo absoluto de la verdad es inasequible, pues lo único que la vida

permite descubrir es una parcial perspectiva. La filosofía última de Santayana, cuyo método de acceso a la realidad es esa «fe animal» tan parecida a la razón práctica, no desmiente así sus primitivas meditaciones y confirma una actitud invariable, cuyo fondo es a la vez estoico y platónico. Su pensamiento está penetrado de punta a punta por una confiada resignación que le hace mirar a la verdad cara a cara, sin ilusión, pero sin flaqueza. Pues, como él dice, dando al término un significado de distancia intelectual, de desinterés contemplativo, «debemos seguir esta batalla, pero con desapego».

Obras: *The Sense of Beauty, Being the Outlines of Aesthetic Theory*, 1896 (trad. esp.: *El sentido de la belleza*, 1945). —*The Life of Reason, or the Phases of Human Progress* (I. *Reason in Common Sense;* II. *Reason in Society;* III. *Reason in Religion;* IV. *Reason in Art;* V. Reason in Science), 5 vols., 1905-1906 (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano*, 1958). —*Three Philosophical Poets*, 1910 (trad. esp.: *Tres poetas filósofos*, 1943). —*Winds of Doctrine*, 1913. —*Egotism in German Philosophy*, 1915 (trad. esp.: *El egotismo en la filosofía alemana*, 1942). —*Character and Opinion in the United States*, 1920. —*Soliloquies in England*, 1922. —*Scepticism and Animal Faith*, 1923 (trad. esp.: *Escepticismo y fe animal*, 1952). —*Dialogues in Limbo*, 1925, 2.ª ed., 1948 (trad. esp. de una parte, junto con otros escritos de Santayana, entre ellos el prólogo a «Los reinos del ser»: *Diálogos en el limbo*, 1941). —*Platonisme and the Spiritual Life*, 1927. —*The Realm of Essence*, 1928. —*The Realm of Matter*, 1930. —*The Realm of Truth*, 1937. —*The Realm of Spirit*, 1940 (publicados luego los cuatro en un solo tomo: *The Realms of Being*, 1942 [trad. esp.: *Los reinos del ser*, 1959]). —*The Idea of Christ in the Gospels: or God in Man*, 1946 (trad. esp.: *La idea de Cristo en los Evangelios*, 1947). —*Dominations and Powers: Reflexions on Liberty, Society, and Government*, 1951 (trad. esp.: *Dominaciones y potencias. Reflexiones acerca de la libertad, la sociedad y el gobierno*, 1953). —Autobiografía: *I. Persons and Places; the Background of my Life*, 1942 (trad. esp.: *Personas y lugares*, 1946); *II. The Middle Span*, 1946 (trad. esp.: *Mi anfitrión, el mundo*, 1955). —Indicaciones biográficas se hallan también en su novela: *The Last Puritan. A memoir in the Form of a Novel*, 1935 (trad. esp.: *El último puritano*, 1940).

Obras póstumas: *The Idler and His Works, and Other Essays*, 1957. —*Animal Faith and Spiritual Life: Previously Unpublished and Uncollected Writings by G. S. with Critical Essays on His Thought*, 1967, ed. John Lachs. —*The Genteel Tradition*, 1967. —*The Birth of Reason, and Other Essays*, 1968. —*Physical Order and Moral Liberty: Previously Unpublished Essays*, 1969. —*Lotze's System of Philosophy*, 1971.

Bibliografía: C. S. Escudero, «Bibliografía general de J. S.», *Miscelánea Comillas,* 75 (1966), 155-310.

Véase: Raimundo Lida, *Belleza, arte y poesía en la estética de S.*, 1943. —Luis Farré, *Vida y pensamiento de J. S.*, 1954.

SARTRE, JEAN-PAUL (1905-1980), nac. en París. Estudió en la «École Normale Supérieure», recibiendo en 1929 la «agrégation» de filosofía. De 1931 a 1933 fue profesor en el Liceo de Le Havre. Después de estudiar en Berlín la fenomenología y Heidegger, enseñó filosofía (1934-1939) en los Liceos de Le Havre, Laon y Neuilly-sur-Seine. De 1940 a 1941 estuvo prisionero de los alemanes; al ser liberado, volvió a profesar en el Liceo de Neuilly y luego en el «Liceo Condorcet», de París, hasta 1945, cuando fundó *Les Temps Modernes* y se consagró por entero a la actividad literaria.

Sartre fue el principal representante del llamado existencialismo francés, o por lo menos de una de las más influyentes direcciones del mismo. A su formación y desarrollo contribuyó Sartre no solamente por medio de obras de carácter filosófico, sino también por medio de ensayos, novelas, narraciones y obras teatrales. Algunos de sus puntos de partida se hallan en la fenomenología de Husserl; otros, en Heidegger; otros, en la reacción contra la tradición racionalista y «asimilacionista» francesa (de Descartes a Brunschvicg, Lalande y Meyerson); otros, en muy varios autores, corrientes y experiencias. La yuxtaposición de estos elementos no es suficiente, sin embargo, para explicar la unidad del pensamiento de Sartre. Tal unidad procede de un núcleo de intuiciones originarias auxiliadas por un peculiar estilo a la vez analítico y dialéctico. Aunque nos referiremos principalmente en este artículo a la ontología fenomenológica desarrollada por el autor en su obra sobre el ser y la nada, hay que tener en cuenta que ésta se halla completada por otros trabajos y, además, preformada en varios escritos primeros. Sucede esto especialmente en las obras sobre la fenomenología de la imagen y de lo imaginario. La eliminación de la concepción «cosista» de las imágenes es posible, en efecto, según Sartre, porque se subraya el carácter internacional de la conciencia, la cual se proyecta no solamente sobre lo presente, sino también sobre lo ausente. De este modo la conciencia no es concebida como un reflejo o un efecto de una causa identificada con una cosa: es «algo» que resulta patente tan pronto como destacamos su esencial libertad, que no es ni un desvío ocasional de la relación causal ni tampoco el resultado de una afirmación metafísica arbitraria.

Sartre rechaza, por lo pronto, los numerosos dualismos modernos, entre los cuales figuran el de la potencia y el acto, y el de la esencia y la apariencia. Frente a

ellos hay que reconocer, según nuestro autor, que cuanto es, es en acto, y que la apariencia no esconde, sino que revela la esencia; más aún, *es* la esencia. Pero que la apariencia tenga su ser propio significa que tiene un ser; hay, pues, el ser del fenómeno no menos que el fenómeno del ser. El examen de este último nos lleva a una concepción fundamental que, como se ha advertido a veces, resuelve los dualismos tradicionales en un nuevo dualismo que el autor se esfuerza, no siempre con éxito, por evitar. Se trata de la distinción entre el ser en sí o el En-sí *(En-soi)* y el ser para sí o el Para-sí *(Pour-soi)*. La distinción es de índole ontológica, pero de una ontología fenomenológica. El En-sí carece de toda relación; es una masa indiferenciada, una entidad opaca y compacta en la cual no puede haber fisuras. El En-sí es, en suma, «lo que es». Pero el En-sí no es todo el ser. Hay otro ser, el Para-sí, del cual no puede decirse, empero, propiamente que es lo que es. El Para-sí es enteramente relación y surge como resultado de la aniquilación (o anonadamiento) de lo real producida por la conciencia. Por eso el Para-sí es lo que no es; surge como libertad y evasión de la conciencia con respecto a lo que es. El Para-sí es, pues, nada. Pero decir «es nada» es decir a la vez poco y demasiado. No puede decirse, en efecto, que la nada es, ni siquiera que la nada anonada, sino que la nada «es anonadada». Esta nada nos muestra, por lo demás, «algo»: la presencia de un «ser» por medio del cual la nada se aboca a las cosas. Es el ser de la conciencia humana. Su «nadidad» permite comprender su esencial libertad, el hecho de que no pueda decirse que el hombre es libre, sino que su ser es «ser libre». Adviértase, con todo, que con esto no se resucita el antiguo dualismo entre el espíritu y las cosas. La conciencia no es una entidad «espiritual», sino una intencionalidad que no es nada «en sí» misma, pero que tiene que habérselas con el mundo en el cual está y que se expresa en un cuerpo, esto es, en una facticidad. El «ser en el mundo» no es un estar de una cosa en otras, sino un carácter constitutivo de la existencia humana.

Varias consecuencias se derivan de ello. Una es capital: es la esencial mala fe de la conciencia. La constitución del Para-sí no permite, en efecto, decir que lo que este Para-sí hace equivale a su ser: tal identificación es obra de la mala fe. Pero tampoco permite decir que lo que es equivale a su trascendencia, pues ello equivaldría a negar completamente su facticidad: tal identificación es, pues, también obra de la mala fe. Ahora bien, esta mala fe aparece desde el instante en que la conciencia se expresa y en que se revela el carácter dialéctico de la intencionalidad. Convengamos, así, en que el Para-sí es lo que no es. Pero precisemos que esta negación no equivale a la negación de las estructuras del Para-sí. Estas

estructuras son varias: la presencia del Para-sí ante sí mismo, que no es coincidencia consigo mismo, sino «equilibrio entre la identidad como cohesión absoluta y la unidad como síntesis de una multiplicidad» (lo cual hace de tal presencia algo enteramente distinto de la plenitud del ser); la facticidad en tanto que estar en el mundo en cierta situación; el ser y no ser a la vez sus propias posibilidades. Algunas de las estructuras son negativas; otras, en cambio, positivas. Estas últimas se revelan sobre todo por medio de una fenomenología de las tres dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) y de los éxtasis de la temporalidad, ya analizados por Heidegger, pero retomados por Sartre con el fin de mostrar que el tiempo de la conciencia en tanto que realidad humana que se temporaliza como totalidad es «la propia nada que se desliza en una totalidad como fermento destotalizador», y con el fin de manifestar todas las consecuencias de concebir la realidad humana como una temporalización de la temporalidad originaria. Pero la fenomenología de la temporalidad es insuficiente. Es menester comprenderla dentro del marco de un análisis de la trascendencia del Para-sí. Uno de los elementos de esta última es el conocimiento. Para entenderlo y saber cómo el Para-sí puede abocarse cognoscitivamente al mundo hay que tener presente que si el Para-sí de la conciencia es una *falta* de ser, no es una falta de *ser*. De lo contrario resultaría ininteligible cómo el Para-sí es capaz de deslizarse en el En-sí y otorgarle lo que éste en cuanto puro hecho no tiene: significación. En ello consiste esencialmente el conocimiento, el cual no es un reflejo de la realidad (como sostiene el realista), ni construcción de la realidad (como mantiene el idealista extremo), ni menos aún identificación del sujeto y del objeto por medio de una realidad a través de la cual se ven las cosas: Dios. Dios o cualquier Absoluto de su tipo es para Sartre una entidad contradictoria: es la contradicción que revela la afirmación conjunta del En-sí y el Para-sí o la construcción de una imposible síntesis de ambos. Tal síntesis no es para Sartre sino el Para-sí que se ha petrificado en el En-sí.

El motivo de la trascendencia apunta a uno de los aspectos del pensamiento de Sartre más acabadamente desarrollados por él: la fenomenología del Otro y del ser para otro o Para-otro *(pour autrui)*. El aislamiento del Para-sí podría dar origen a un solipsismo. Mas éste no es sino la transposición al Para-sí de las categorías que corresponden al En-sí. Cuando sometemos la existencia del otro a un análisis ontológico-fenomenológico descubrimos que el solipsismo opera, en efecto, sólo con «cosas». Eludida esta dificultad podemos concebir la inclusión del otro en mí y, en general, la interrelación entre sujetos como interrelación entre diversos proyectos. Dentro de las

consecuencias del examen de esta interrelación se hallan las «objetivaciones» que se producen en el curso de varias formas de relación: la mirada, el amor, el odio, la indiferencia, la comunicación lingüística. Se trata de relaciones que permiten comprender por qué y cómo un sujeto se convierte en objeto para los proyectos del otro. Fundamental es a este respecto el papel desempeñado por el cuerpo; en rigor, no hay distinción radical entre mi conciencia y «el cuerpo que soy». Ahora bien, la objetivación de un sujeto por otro sujeto no convierte al primero en objeto para sí, sino sólo para el otro. En supuestos análogos se basa la fenomenología sartriana del «nosotros». Ahora bien, todos estos análisis tienen por finalidad hacer comprender la estructura esencial y fundamental del Para-sí y, en particular, el hecho de su necesaria libertad. Pues, en efecto, toda «realidad» se organiza en torno al proyecto del ser en el mundo de un Para-sí, proyecto que marca la dirección o sentido de los «hechos» que acontecen en él. Aquí se halla, según Sartre, la solución de las dificultades que habían obsesionado al pensamiento tradicional y que habían obligado a algunos autores a concluir que hay un abismo entre el ser y el hacer. Tal abismo se desvanece cuando el ser y el hacer se dan en un Para-sí. La tarea de lo que Sartre llama el psicoanálisis existencial consiste justamente en hacer ver que sólo un análisis y dialéctica concretos de los proyectos puede descifrar los comportamientos empíricos del hombre, concebido como totalidad y, por lo tanto, como una realidad en la cual cada uno de sus actos (no sólo la muerte o ciertas situaciones límites) es cifra de su ser. En el curso de este psicoanálisis existencial se hace patente la estructura de la elección propia del ser humano y el hecho de que cada realidad humana sea «a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en un En-sí-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí bajo las especies de una cualidad fundamental». Observemos, empero, que este proyecto termina inevitablemente en el fracaso. El hombre es una pasión, pero una pasión inútil. Pues al hombre le sucede lo mismo que a Dios, mas por razones inversas. Como Sartre declara en varias de sus obras teatrales (por ejemplo, *Les mouches, Le diable et le bon Dieu)*, el hombre y Dios están igualmente solos y su angustia es parecida; cada uno no tiene más que su propia vida, de modo que el hombre llega a matar a Dios para que no le separe de los demás hombres. El hombre es, en suma, su propio fundamento, pero no en el sentido en que Dios lo sería si existiese de acuerdo con las filosofías y las religiones tradicionales. La pasión del hombre, dice Sartre, es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que nazca Dios.

La ontología de Sartre no puede, según su autor, dar lugar a prescripciones morales. Pero puede dejar entrever lo que sería una ética que considerase el hecho de la realidad humana en situación. Esta ética ha sido anticipada por Sartre en obras literarias y presentada en parte en su análisis de la vida y la obra de Jean Genet. Sartre se ha ocupado al respecto principalmente del problema del mal, polemizando contra las teorías tradicionales que hacen del bien el ser y del mal el no ser o que los separan en sentido maniqueísta haciendo del mal el ser del no ser o el no ser del ser. El mal no puede ser, según nuestro autor, simplemente lo que hace el otro (como cree el «hombre honrado»). Pues aunque en su principio el mal es un mal-objeto y representa la parte negativa de nuestra libertad, ello expresa únicamente la peculiar dialéctica del mal y del hombre malo, el cual no puede ser, pero tampoco puede no ser. La dialéctica del mal es, así, análoga a la dialéctica de ese «no ser» consciente que es la conciencia. Lo más explícito de Sartre sobre este punto es su tesis de que una moral verdadera es «una totalidad concreta que realiza la síntesis del bien y del mal»: el bien sin mal, dice Sartre, es el ser parmenídeo, esto es, la muerte; el mal sin bien, es el no ser puro. Se trata de una síntesis objetiva «a la cual corresponde como síntesis subjetiva la recuperación de la libertad negativa y de su integración en la libertad absoluta o libertad propiamente dicha». Sartre advierte que con ello no pretende ir, en un sentido nietzscheano, «más allá del bien y del mal». Lo que debe hacerse es no separar abstractamente los dos conceptos aun cuando se reconozca la imposibilidad de la mencionada síntesis en una situación histórica concreta. La moral es a la vez inevitable e imposible. Es inevitable, porque una inmoralidad sistemática no hace sino enmascarar una afirmación última del bien. Es imposible, porque solamente dentro del clima de la imposibilidad puede darse cualquier norma moral.

Lo mismo que se habla de un «primer Heidegger» y de un «último Heidegger» o de un «primer Wittgenstein» y de un «último Wittgenstein», puede hablarse de un «primer Sartre» y de un «último Sartre» —a menos que en este caso el «último Sartre» sea, en rigor, el «penúltimo Sartre»—. Este «último Sartre» es el «Sartre marxista» de la *Critique de la raison dialectique* y de algunos escritos que precedieron a la publicación de la *Critique*. Según Sartre, hay que distinguir entre «filosofía» e «ideología». Ahora bien, mientras el existencialismo es una ideología, el marxismo es una filosofía. Más todavía: es «la totalización del Saber contemporáneo», porque refleja la *praxis* que la ha engendrado. El marxismo es para Sartre la filosofía «insuperable» de nuestro tiempo; es «el clima de nuestras ideas, el medio en el cual éstas se nutren,

el verdadero movimiento de lo que Hegel llamaba espíritu objetivo». «Tras la muerte del pensamiento burgués», el marxismo es por sí solo «la cultura, pues es lo único que permite comprender a los hombres, las obras y los acontecimientos». No se trata del «marxismo oficial», aun cuando no se trata tampoco de una «superación del marxismo», ya que, según Sartre, no es necesario superar al marxismo; éste se supera a sí mismo. No se trata tampoco de un «revisionismo», pues no es menester «revisar» una filosofía que se adapta ella misma al movimiento de la sociedad. En todo caso, no se trata de un materialismo dialéctico a secas. Sartre pone de relieve que el materialismo dialéctico no puede o, cuando menos, no ha podido dar cuenta de la ciencia, que sigue permaneciendo en el estadio «positivista». Pero no se da cuenta de la ciencia tratando de forzarla o de colocar en su base supuestos que no explican nada del modo como concretamente se produce el pensamiento científico. Se podría concluir que se trata de un materialismo histórico, distinto del materialismo dialéctico, pero Sartre indica que no se puede tampoco establecer una separación entre dos campos del saber; el marxismo, si es algo, es intento de «totalización». Esta 'totalización' es la que ensaya Sartre, incorporando a ella la antropología filosófica existencialista. Por este motivo se ha dicho que el marxismo de Sartre es o un marxismo existencialista o un existencialismo marxista, pero debe tenerse en cuenta que, a su modo de ver, no se pueden colocar estas dos «filosofías» lado por lado por la razón de que una de ellas, el existencialismo, por valiosa que sea, no es, según apuntamos, una filosofía, sino una «ideología».

Recordaremos aquí que para Sartre la razón dialéctica es primaria, porque ella misma se funda dialécticamente —aunque por el momento no se encuentre sino «la experiencia apodíctica en el mundo concreto de la Historia» y no, o no todavía, la experiencia (o los resultados) de las ciencias naturales positivas—. Recordaremos asimismo que la dialéctica en cuestión es «actividad totalizadora». A base de ella pueden establecerse las diversas categorías de que trata Sartre a través de un análisis de la necesidad material: la praxis individual, que es ya dialéctica; las relaciones humanas; el grupo; la historia, etc. No es este el lugar de dar cuenta de los análisis más concretos de Sartre, que son de naturaleza sociológica, bien que expresados en un lenguaje filosófico —y en la mayor parte de los casos en su anterior «lenguaje existencialista»—. Diremos únicamente que, desde el punto de vista filosófico, lo que interesa en el «último Sartre» es el modo como da cuenta de la necesidad marxista por medio de la libertad existencialista —y el modo también como da cuenta de las relaciones materiales de producción por medio de una nueva

versión del «proyecto» existencial—. Todo ello no significa que se trate aquí de un existencialismo teñido de marxismo, ya que el existencialismo está simplemente «enclavado» en el marxismo. Significa sólo que si el «Saber» es marxista, el «lenguaje del Saber» puede muy bien ser existencialista. Por lo demás, al decir que el marxismo es la filosofía «insuperable» de nuestro tiempo, Sartre no hace de ella una «filosofía eterna»; en rigor, el marxismo tendrá que ser superado cuando «exista *para todos* un margen de la libertad *real* más allá de la producción de la vida». En su lugar se instalará «una filosofía de la libertad» —para concebir la cual no poseemos ninguna experiencia concreta.

Obras filosóficas: *L'imagination*, 1936 (trad. esp.: *La imaginación*, 1967). —*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939 (trad. esp.: *Esbozo de una teoría de las emociones*, 1959). —*L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940 (trad. esp.: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1948). —*L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada*, 1950). —*L'Existentialisme est un humanisme*, 1946 (trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, 1947). —*Baudelaire*, 1947 (trad. esp., 1950). —*Situations*, I, 1947; II, 1948; III, 1949; IV, 1964; V, 1964; VI, 1964; VII, 1965; VIII, 1972; IX, 1972; X, 1976 (trad. esp.: I. *El hombre y las cosas*, 1960; II. *¿Qué es la literatura?*, 1958; III. *La ciudad del silencio*, 1960; IV. *Retratos*, 1962; V. *Colonialismo y neocolonialismo*, 1965; VI-VII. *Problemas del marxismo*, 1966; VIII. *Alrededor del 68*, 1973). —*Saint Genet, comédien et martyr*, 1952 (trad. esp.: *San Genet, comediante y mártir*, 1967). —*Ouragan sur le sucre*, 1960 (trad. esp.: *Huracán sobre el azúcar*, 1960). —*Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). I. Théorie des ensembles pratiques*, 1960 (trad. esp.: *Crítica de la razón dialéctica, precedida de Cuestiones de método*, 2 vols., 1963). —*Les mots*, 1963 (trad. esp.: *Las palabras*, 1964) [autobiogafía; su infancia]. Póstumas: *Cahiers pour une morale*, 1983 [escritos en 1947-48], ed. Arlette El-Kaïm-Sartre. —*Canets de la drôle de guerre* [de 1939-1941], 1983. —*Correspondance*, 1983.

Teatro: Hay trad. esp. de todas las obras dramáticas citadas y además una ed. de *Teatro completo*, 1969.

Narraciones y novelas: *La Nausée* (1938); *Le mur* (1939); *Les Chemins de la liberté*. I. *L'âge de raison* (1944); II. *Le sursis* (1945); III. *La mort dans l'âme* (1949). De todas hay trad. esp.

Sobre Sartre, véase: R. Campbell, *J.-P. S. o una literatura filosófica*, 1945, trad. esp., 1949. —R. Troisfontaines, *El existencialismo de J.-P. S.*, 1945, trad. esp., 1950. —Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de S.*, 1947, trad. esp., 1968.

—Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas desde K. a J.-P. S.*, 1948, trad. esp., 1950. —V. Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de J.-P. S.*, 1948. —Íd., íd., *La existencia humana y sus filósofos*, 1953. —E. Frutos, *El humanismo y la moral de J.-P. S.* (*Crítica*, 1949). —I. Quiles, S. J., *J.-P. S., El existencialismo del absurdo*, 1949. —Íd., íd., *S. y su existencialismo*, 1952. —A. Stern, *La filosofía de S. y el psicoanálisis existencialista*, 1951, 2.ª ed., 1962. —R. M. Albérès, *J.-P. S.*, 1953 (trad. esp., 1954). —I. Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*, 1953 (trad. esp.: *S.*, 1957). —Philip Tody, *J.-P. S.: A Literary and Political Study*, 1961 (trad. esp.: *J.-P. S.: Estudio literario y político*, 1966). —Jorge Martínez Contreras, *S., La filosofía del hombre*, 1980. —Eduardo Ranch Sales, *El método dialéctico en J.-P. S.*, 1983.

SCHELER, MAX [FERDINAND] (1874-1928), nac. en Munich. Estudió en la Universidad de Jena, con R.Eucken y Otto Liebmann, «habilitándose» en 1901. Interesado en la fenomenología husserliana, se trasladó a Munich, formando parte del «Círculo» muniquense. De Munich pasó a Gottinga y, después de la guerra, en 1919, a Colonia, donde fue profesor titular hasta su traslado, el año de su muerte, a Frankfurt a.M.

El pensamiento de Scheler ha pasado por diversas fases, incluyendo la «fase católica» y personalista, y la tendencia, hacia el final de su vida, a un cierto «panteísmo», pero en todas sus fases adoptó —y transformó— el método fenomenológico, siendo considerado como uno de los más eminentes discípulos de Husserl y a la vez como siguiendo por rutas muy distintas de las propiamente husserlianas. Abierto a muchas corrientes y alerta a los trabajos científicos (principalmente biológicos) y de todas las ciencias «sociales», Scheler trató muchos temas, pero se destacó principalmente en sus trabajos de teoría de los valores, sociología del saber, filosofía de la religión y de la cultura y antropología filosófica. Su interpretación y aplicación de la fenomenología no fue siempre aceptada por Husserl, el cual vio en el pensamiento de Scheler una desviación de la fenomenología pura. El pensamiento de Scheler, de carácter polémico en gran parte, no se limita, en efecto, a una descripción de las esencias puras tal como son dadas a la intuición esencial, sino que, insatisfecho con las exigencias de cautela excesiva, se aplica decididamente a la solución de los problemas que surgen a casa paso en el análisis fenomenológico. Prescindiendo momentáneamente del afán sistemático de su última época, en que, esforzándose por dar unidad formal a la frecuente dispersión de su pensamiento, tendió a la constitución definitiva de una metafísica que apoyara sus intuiciones y descubrimientos, las contri-

buciones más importantes de Scheler se cifran en su teoría de los valores, en la filosofía de los sentimientos basada en una fenomenología general de los afectos, en la teoría del espíritu incluida de lleno en la antropología filosófica, en la sociología del saber como parte integrante de una sociología de la cultura y, finalmente, en la filosofía de la religión, enlazada con una metafísica en donde es solucionado el problema de lo real por medio de un realismo volitivo ya propuesto y elaborado por Dilthey. Las influencias recibidas por Scheler, que no se limitan, por lo demás, a Eucken y a la fenomenología, pueden comprenderse en función de un pensamiento que pretende seguir una línea jalonada por las figuras de San Agustín, Pascal y Nietzsche y al cual no es ajena la filosofía de la vida, tal como ha sido representada y defendida especialmente por Henri Bergson. Scheler encuentra la confirmación de dicha línea del pensamiento filosófico en los resultados obtenidos en el curso de sus descripciones fenomenológicas, muchas de ellas dirigidas al examen de la intencionalidad emocional. Su teoría de los valores es un ejemplo característico de esta fecundidad de la fenomenología, que Scheler consideró había quedado injustificadamente limitada a la descripción de la intencionalidad intelectual y, como hizo Husserl en su última época, a la exploración de la conciencia. Scheler ha distinguido su fenomenología de la de Husserl, manifestando que mientras esta última se funda en contenidos sensoriales, la suya propia se halla situada más allá de tales contenidos, los cuales se propone «fundar». La fenomenología de Scheler describe hechos puros, hechos fenomenológicos y las relaciones esenciales que se hallan en la base de todas las ciencias.

De acuerdo con Scheler, existen contenidos intencionales que, aunque no susceptibles de referencia a un acto significativo, no son por ello menos evidentes, es decir, no dejan de ser objeto de una intuición esencial. Lo captado en estas intuiciones esenciales desvinculadas de una significación son, en rigor, esencias, pero esencias de tal índole que no puede predicarse de ellas ni la inteligibilidad racional ni el carácter lógico. Estas esencias, llamadas por Scheler *valores*, se ofrecen, por consiguiente, a la descripción fenomenológica con el mismo título de legitimidad que las esencias husserlianas, y son, a su vez, como ellas, intemporales y absolutamente válidas. La filosofía de los valores, que había sido tratada con mayor o menor detalle por todos los filósofos interesados por la vida emocional y que fue motivo de especial atención en el pensamiento de Brentano, de Lotze y de la escuela de Baden, recibe de este modo en Scheler una confirmación decisiva e ingresa en el terreno filosófico como una de las disciplinas filosóficas básicas. Sin embargo, aunque el descubrimiento del valor por Scheler y su

arraigo en la intencionalidad emocional coincide con dichas anticipaciones, no permanece simplemente dentro de ellas. Por la exploración consecuente del reino de los valores se llega a una esfera que no solamente no puede confundirse con la del ser, sino que se destaca de la totalidad de los objetos por una peculiaridad irreductible. Sólo por esta peculiar condición que los valores tienen, en cuanto esencias captadas directamente en la intuición esencial de los contenidos no adscritos a significaciones, puede el mundo del valor estar sometido a leyes que no son inferiores ni superiores a las leyes lógicas, sino sencillamente distintas. Los valores son en la teoría de Scheler esencias puras y, en calidad de tales, intemporales. Pero Scheler no se limita a dejar sentada esta intemporalidad y validez absoluta, sino que pretende relacionarla con la efectiva existencia del mundo en que los valores se descubren y realizan, del mundo del hombre y de la historia. La teoría scheleriana de los valores, desarrollada en gran parte al hilo de una crítica del formalismo apriorista de Kant, no desemboca, sin embargo, en una ética material de los bienes, en un empirismo semejante al de la filosofía inglesa del sentimiento moral. Scheler designa su punto de vista axiológico y ético como un «apriorismo moral material». Ello significa, en primer lugar, que los valores son, en cuanto esencias puras, elementos *a priori* y también elementos materiales. La vinculación de lo *a priori* con lo material, ya realizada por Husserl en la esfera de la intencionalidad intelectual, es afirmada por Scheler en el terreno de la intuición emocional como un resultado directo de la descripción fenomenológica de los actos intencionales que tienen lugar en el tejido de las vivencias afectivas puras. Los resultados de esta síntesis de lo material con lo *a priori* en el campo emocional conducen a Scheler a un sistema de valores articulados jerárquicamente y en cuyo seno lo moral consiste justamente en la realización de un valor positivo sin sacrificio de los valores superiores, que culminan en los valores religiosos. En esta vinculación de lo moral con la realización del valor positivo radica precisamente la superación del relativismo de toda ética material y, al mismo tiempo, la confirmación de la esencial aprioridad de los valores. Los trabajos de Scheler concernientes a la fenomenología de los afectos como parte de una teoría general de las leyes de la vida emocional son, por otro lado, una confirmación de las intuiciones apuntadas; los análisis realizados en nombre del método fenomenológico, análisis en los cuales la fenomenología es abandonada en muchas ocasiones por un método hermenéutico que rompe los moldes de la pura descripción, son, al lado de la axiología, una de las más importantes contribuciones de Scheler a un territorio en donde toda investigación se había subordinado casi

siempre, excepto en los representantes de la «lógica del corazón», a las exigencias de la racionalidad.

Al lado de estas contribuciones y en relación con ellas, Scheler ha elaborado las bases de una antropología filosófica que, en sus propias palabras, ha de servir de «puente entre las ciencias positivas y la metafísica» y cuyo resultado más importante ha sido hasta el momento la teoría scheleriana del espíritu concebido como personalidad. En oposición a toda concepción estática de la persona y en lucha contra la restricción de lo espiritual a la esfera psicofísica, Scheler concibe la persona como una entidad dinámica, como la unidad de sus actos y, en consecuencia, como algo que se halla fuera de toda reducción a lo material y aun a lo psíquico. Lo material y lo psíquico, en que se resuelve habitualmente el mundo humano, no es para Scheler suficiente si se pretende edificar una antropología filosófica que muestre con precisión el puesto del hombre en el cosmos, y constituye, en cuanto teoría de los impulsos humanos y en cuanto teoría del espíritu humano, el fundamento de la sociología real y cultural. Las descripciones de Scheler concernientes a la personalidad, resumidas en una doctrina personalista que no equivale ni mucho menos a la identificación de la persona con una supuesta entidad universal trascendente, se resuelven en una reafirmación del «individualismo», pero de un individualismo de tal suerte que articula las diferentes individualidades personales en una jerarquía. El personalismo de Scheler está, pues, dirigido tanto contra el impersonalismo abstracto como contra el individualismo empírico que niega el carácter específico de la espiritualidad personal. La persona es el espíritu como unidad esencial, como centro de los actos superiores efectivos y posibles. La desvinculación entre el espíritu y el ser psicofísico no significa la separación absoluta de dos entidades irreductibles, sino únicamente la colocación de ambas en una jerarquía; el hecho de que aunque el espíritu se halla «anclado» en lo psíquico, éste no pueda aspirar a ser el territorio en que se desenvuelven los actos de la espiritualidad. Y es justamente en esta descripción e interpretación de la persona y del espíritu donde se halla la respuesta de Scheler al problema de la realización concreta de los valores y especialmente de los valores supremos, realización confiada a la actividad de la persona espiritual.

Valor y espíritu, unidad y centro dinámico, autonomía y jerarquía forman los hilos con los que teje Scheler una filosofía que, según se ha apuntado, se encamina directamente a una metafísica. Esta metafísica, sólo en parte bosquejada por Scheler, se relaciona íntimamente con sus ideas sociológicas y con su filosofía de la religión. La sociología, que Scheler divide en cultural y real, y que «analiza todo el inmen-

so contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana desde el punto de vista de su determinación *efectiva*», lleva necesariamente en su seno no sólo una filosofía de la historia, sino también una metahistoria que se aplica preferentemente al estudio de la zona en donde se relacionan los factores reales con las determinaciones ideales. La ampliación del concepto de sociología va dirigida de modo inmediato a una demostración de que puede (y debe) superarse tanto el relativismo historicista como el apriorismo formalista. La superación del relativismo encuentra su demostración más patente en una investigación sociológica que, basada en la antropología filosófica, se propone ante todo estudiar en cada uno de los tipos humanos su participación a la vez parcial y absoluta en el orbe de la cultura. Y esta demostración es al propio tiempo el camino que prepara el acceso a una metafísica en donde encuentra su lugar y asiento la investigación de lo absoluto mismo. Este absoluto, que en el período católico de Scheler era simplemente identificado con la personalidad divina, encuentra en su última fase un campo de aplicación distinto, que parece aproximarse a la solución dada al problema por el idealismo romántico, y aun por cierta especie de idealismo panteísta. Esta solución no es exactamente idéntica a la de las últimas posiciones mencionadas. En todo caso, no consiste en una negación de muchas de las anteriores ideas de Scheler. Pero la metafísica de Scheler, en la que cabe incluir su teoría de lo real concebido como una resistencia, y que, por lo tanto, se halla situada dentro del marco de un realismo metafísico volitivo, es sólo parcialmente un resultado natural de dichas intuiciones y parece ofrecer en parte considerable todos los caracteres de una forzada asimilación.

Scheler no formó propiamente una «escuela» ni siquiera, en el sentido riguroso del término, discípulos, aun cuando su filosofía ha ejercido una vasta influencia en el pensamiento contemporáneo. Entre los filósofos más directamente influidos por Scheler puede mencionarse a Paul Ludwig Landsberg.

Obras: *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur*, 1912 (trad. esp.: *El sentimiento en la moral*, 1927). —*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913-1916; también edición separada), 1916, 2.ª ed., con el subtítulo *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1921, 3.ª ed., 1927, 4.ª ed. rev. [que figura en las *Gesammelte Werke* II] (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942). —*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, 1913; 2.ª ed.

aum. con el título: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923; 3.ª ed., 1927; 4.ª ed., 1931; 5.ª ed., 1948 (trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943). —*Vom Ewigen im Menschen. Religiöse Erneuerung*, 1921; 2.ª ed., 2 vols., 1923; 3.ª ed., 1933 (trad. esp. de una parte de la obra, sobre fenomenología de la religión: *De lo eterno en el hombre*, 1940; trad. esp. de otras partes [más trabajos procedentes de otras obras]: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 1958). —*Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. por M. Scheler, vol. 2, 1924), 2.ª ed., aum., con el título *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 (a parte: *Sociología del saber*, 1935; trad. esp. de la segunda parte: *Conocimiento y trabajo*, 1969). —*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; 2.ª ed., 1929; 3.ª ed., 1931; 4.ª ed., 1948; 5.ª ed., 1949 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929).

Póstumas: *Schriften aus dem Nachlass*, I, 1933 (trad. esp. de parte en: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934; trad. esp. de otras partes: *El santo, el genio, el héroe*, 1961).

Edición de obras reunidas (incluyendo póstumas): *Gesammelte Werke*, 13 vols., 1954, ed. Maria Scheler.

Véase: Héctor Delfor Mandrioni, *M. S.: El concepto de «espíritu» en la antropología scheleriana*, 1965. —Juan Llambías de Azevedo, *M. S.: Exposición sistemática y evolución de su filosofía*, 1966. —Antonio Pintor Ramos, *El humanismo de M. S.: Estudio de su antropología filosófica*, 1978.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH (1775-1854), nac. en Leonberg (Würtemberg), y, después de estudiar teología en Tubinga con Hegel y Hölderlin y de haber ejercido como preceptor, profesó desde 1798 en la Universidad de Jena, donde se relacionó con el llamado círculo romántico», siendo considerado como el filósofo del movimiento. En 1803 se trasladó a Würzburgo y en 1806 a Munich. Tras un largo período de interrupción de sus actividades docentes, volvió a profesar en Erlangen (1820) y luego en Munich (1827), donde permaneció hasta 1841, año en que fue llamado a Berlín por Federico Guillermo IV para combatir las consecuencias radicales del sistema de Hegel, sin que consiguiera alterar el curso que el hegelianismo siguió durante la primera mitad del siglo XX.

La filosofía de Schelling representa, dentro de los grandes sistemas del idealismo alemán, el aspecto estético, al lado del volitivo y del racional que desarrollaron, respectivamente, Fichte y Hegel, llevando a sus últimas consecuencias el constructivismo romántico. Aunque su filosofía se halla ya preformada en lo esencial en la primera época suelen distinguirse varias fases en su pensamiento. La mayor parte de los expositores

de la filosofía de Schelling convienen en distinguir cinco de ellas. Entusiasmado primeramente con el sistema de Fichte, con quien acabó por romper toda relación personal, se propuso completarlo por cuanto, a su entender, resultaba insuficiente la consideración de la Naturaleza como mera resistencia opuesta a la actividad infinita del Yo absoluto. La Naturaleza es para Schelling, que interpretó a su modo los descubrimientos químicos y biológicos de su tiempo, un organismo vivo más bien que una serie de estructuras mecánicas. Las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1791) y el tratado *Sobre el alma del mundo* (1789) suponen que hay en la Naturaleza un principio vital que Schelling encuentra primero en el oxígeno y luego en la oposición de los elementos contrarios, tal como se manifiesta en los diversos fenómenos eléctricos y magnéticos. Esta oposición hace posible un equilibrio en los cuerpos, a la vez que les atribuye un principio de animación constante. Los principios propuestos en los dos escritos mencionados sirvieron a Schelling para desarrollar un «sistema de filosofía natural» de carácter muy abstracto —y altamente especulativo—. Fue la «segunda filosofía de la Naturaleza», que bajo la influencia de la «doctrina de la ciencia», de Fichte, consistía en una serie de muy osadas hipótesis metafísicas. El *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la Naturaleza* (1799) aplica ya consecuentemente a ésta los caracteres generales que Fichte había descubierto en el Yo. La Naturaleza es, como el Yo, una aspiración infinita, una tendencia a la infinita dispersión contenida por una tendencia opuesta a la limitación. La Naturaleza entera queda explicada mediante un sistema dialéctico de oposiciones donde cada síntesis provoca una nueva contradicción. No se trata, por consiguiente, de un elemento pasivo y originariamente limitado, sino más bien del fundamento animado de una serie infinita de oposiciones. Sin embargo, el problema que plantea la misma actividad infinita del Yo condujo pronto a Schelling a considerar la filosofía de la Naturaleza sólo como una parte del idealismo trascendental, que debía comprender toda la filosofía. De ahí el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) destinado a exponer, en su parte teórica, el sucesivo autodespliegue de la conciencia absoluta en su relación con la dialéctica de la filosofía natural, y, en su parte práctica, el desarrollo de la conciencia en el curso de la historia, la cual fue concebida de un modo semejante a Hegel, como una revelación de lo Absoluto. Schelling introduce en su sistema del idealismo trascendental la filosofía del arte, que representa, hasta cierto punto, una unificación del sujeto y del objeto, del Espíritu y de la Naturaleza, que habían quedado como escindidos en la filosofía natural y en la filosofía del Espíritu, pues su correlación mutua no permitía

explicar todavía el fundamento de su unión. La introducción de la filosofía del arte y la necesidad de unificar en una concepción todavía más amplia las diferentes partes del sistema culminó, finalmente, en la fase más conocida del pensamiento de Schelling, en el sistema de la identidad, presentado en lo esencial en la *Exposición de mi sistema* (1801) y en el diálogo *Bruno o sobre el principio natural y divino de las cosas* (1802). Las contradicciones y oposiciones que quedaban como un residuo en el sistema del idealismo trascendental fueron resueltas con la noción de lo Absoluto, aprehendido por medio de la intuición intelectual. Lo Absoluto es la completa indiferencia de sujeto y objeto, de Naturaleza y Espíritu; es la identidad de unos contrarios que, en el fondo, no ofrecen en su presencia real otra oposición que la de participar de modo diverso en lo Absoluto mismo. Lo Absoluto es lo absolutamente unitario e idéntico, lo que condiciona toda diferencia y lo que, al desarrollarse en una serie de «potencias», permite llegar al punto donde, como en la Naturaleza, el objeto predomina sobre el sujeto o donde, como en el Espíritu, dicho predominio se efectúa en sentido inverso. Pero lo Absoluto no pierde, al manifestarse, nada de sí mismo; lo que caracteriza a cada una de las series o potencias de lo Absoluto es su directa participación en éste, su continua suspensión en el seno de su infinitud. No hay, por lo tanto, producción del sujeto por el objeto ni a la inversa; no hay paso de un estado a otro con independencia de lo Absoluto: todo lo condicionado tiene su fundamento inmediato y directo en lo incondicionado, en un Absoluto único, indiferente, idéntico. Por eso ni la Naturaleza ni el Espíritu tienen una manera de ser completamente peculiar a cada uno. Naturaleza y Espíritu son a la vez sujeto y objeto; en la primera se manifiesta siempre un principio vital que la hace salir de su pasividad; en el segundo se revela un principio natural que le impide ser un puro ser para sí mismo. La filosofía, como intuición intelectual de lo Absoluto, debe ofrecer un método de acceso a la Naturaleza y al Espíritu en su esencial identidad, porque conocer lo Absoluto es conocer la Naturaleza y el Espíritu, intuir la sucesión de sus respectivas potencias. Cada una de las potencias del Espíritu corresponde a cada una de las potencias de la Naturaleza. Pero la forma más perfecta de la intuición intelectual es la forma de la creación artística, que permite el paso a lo infinito mediante su expresión en lo finito. El carácter romántico de la filosofía del arte de Schelling se muestra no sólo en su idea de la obra genial del artista como una creación inconsciente y, a la vez, profundamente reflexiva, sino, sobre todo, porque en el arte llega a quedar anulada toda aparente oposición y se revela de la manera más pura y más completa la identidad de los contrarios en el seno

de lo Absoluto. Así ocurre, por ejemplo, en el organismo viviente, cuyo aspecto objetivo queda englobado en el aspecto subjetivo de su vitalidad; así ocurre también y muy especialmente en la creación artística, que hace de lo pasivo y de lo muerto lo que vive eternamente. Por eso el arte no es nada contrario a la Naturaleza ni nada igual a ella; en el arte se intuye lo Absoluto a sí mismo, porque el arte, como el universo creado por Dios, tiene asimismo algo de divino.

La fase final del pensamiento de Schelling, que él mismo ha caracterizado como «positiva», no es una negación del sistema de la identidad, sino un esfuerzo por insertarlo en una doctrina aún más amplia, capaz de abarcar la religión. El panteísmo a que le había conducido la identificación del universo con lo Absoluto da paso a una concepción en la cual el mundo finito es considerado como algo separado de lo Absoluto, como algo que se ha desprendido de él en una caída en el pecado hecha posible por su libertad. Su *Filosofía y Religión* (1804) y su *Investigación sobre la esencia de la libertad humana* (1809) constituyen la expresión de esta «nueva metafísica», que se vincula íntimamente con la mística alemana y con las especulaciones del neoplatonismo. Al liberarse de lo Absoluto, lo finito cae en el pecado, pero desde aquel momento comienza su aspiración a reincorporarse a lo Absoluto, reincorporación que se efectúa a través del gran ciclo de la evolución natural y del proceso histórico. Sumergido lo inteligible en lo sensible, la filosofía tiene por misión narrar la gran epopeya de su paulatina elevación a la divinidad. De este modo se convierte la filosofía en explicación de una teofanía, y el universo en un autodesarrollo o revelación de Dios. *Las edades del mundo* (1811) tienen que explicar justamente este autodespliegue, explicación que solamente se hace posible por medio de una filosofía de la mitología, que considera la mitología pagana, el cristianismo y una nueva mitología como los momentos necesarios en el retorno del universo a Dios a través de la historia. El propio Dios es concebido como la evolución de una oposición en la que al absoluto vacío de la nada se contrapone la plenitud del ser y en donde la síntesis se opera por la unión del ser y de la nada en la realidad divina.

La filosofía «positiva» era para Schelling una filosofía empirista, no en el sentido de partir de los hechos para inducir de ellos principios, sino en el sentido de que los principios sentados como verdaderos debían ser confirmados por los hechos. El más importante de los «hechos» era para Schelling un hecho libre, contingente e histórico: el de la libre creación del mundo por Dios. La filosofía «negativa», tal como había sido expuesta por los racionalistas, de Descartes a Hegel, partía de principios *a priori* que no admitían, ni permitían explicar, la libertad y la

espontaneidad. Schelling no descartaba por entero la filosofía negativa, pero consideraba que debía incorporarse a una filosofía positiva. El autodespliegue de Dios a que nos hemos referido en el párrafo anterior no es lógico, sino «mitológico» e «histórico». Dios tiene tres dimensiones que, vistas filosóficamente, aparecen como la Substancia, la Causa y el Espíritu, y, vistas teológicamente, aparecen como las tres personas de la Trinidad. Las dimensiones de Dios, una vez actualizadas, se expresan en sus «potencias». Por medio de ellas Dios crea el mundo, el cual ha sido elegido y producido libremente.

No todos los intérpretes de Schelling están de acuerdo sobre el carácter «positivo» o «negativo» de la «última filosofía» de Schelling. Walter Schulz ha estimado que Schelling se interesó principalmente por la filosofía negativa. Horst Fuhrmans ha destacado la importancia de la filosofía positiva. X. Tilliette ha puesto de relieve la constante contraposición entre las dos filosofías.

El pensamiento de Schelling influyó considerablemente no sólo en los círculos románticos, sino en diversos sectores de la investigación natural. Como más o menos dependientes de Schelling se consideran: Henrik Steffens, Lorenz Oken y Gotthilf Heinrich Schubert.

Entre los países donde la filosofía de Schelling ejerció considerable influencia, además de Alemania, se destaca Rusia. La llamada generación de 1820 (D. Velanski, discípulo del propio Schelling y de L. Oken; A. I. Galitch, partidario de Solger en la estética, y otros) fue grandemente influida por el pensador alemán, en quien los citados filósofos rusos veían a un «liberador» capaz de volver a ligar el mundo de la Naturaleza con el de la historia. Se ha discutido, sin embargo (A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*, 1929, cap. III), la propiedad del término 'schellingismo' para caracterizar a dichos autores en vista del hecho de que, con la excepción de Velanski, todos ellos adoptaron con frecuencia posiciones bastante distintas de las tomadas por Schelling o por Oken. De todos modos, cualquiera que sea la decisión tomada al respecto, no puede negarse que Schelling ejerció influencia considerable, cuando menos en los comienzos, inclusive en quienes terminaron por negar sus principales tesis. Al fin y al cabo, algo análogo ocurrió en Rusia con el hegelianismo: fue más un punto de partida que una «escuela», pero su influencia fue innegable.

Edición de obras seleccionadas: *Werke, Auswahl,* 3 vols., 1907, ed. Otto Weiss, con introducción por Arthur Drews. —Las obras póstumas, incluyendo el escrito sobre el origen del lenguaje, la Introducción a la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación —importante para el conocimiento de la última fase de la «filosofía positiva», expuesta en

las lecciones de Berlín—, han sido publicadas en la edición de obras completas a cargo de su hijo, K. F. A. Schelling (sobre todo en la Parte II): *Sämtliche Werke*, Parte I, 10 vols., 1856-1861; Parte II, 4 vols., 1856-1858. —Nueva ed. reordenada por Manfred Schröter, 13 vols. (6 vols. principales y 7 secundarios), 1956-1962, 2.ª ed., 1955 y siguientes.

Algunas trads. esps.: *Filosofía del arte* (1949). —*La esencia de la libertad humana* (1950). —*La relación de las artes figurativas con la Naturaleza* 1955). —*Bruno* (1957). —*Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1965).

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH ERNST DANIEL (1768-(1834), nac. en Breslau y educado en una comunidad de la secta protestante morava de los «herrnhutianos», estudió teología en Halle. Predicador en Berlín desde 1796 hasta 1802, se relacionó con el círculo romántico; posteriormente fue profesor de teología y filosofía en Halle y desde 1809 predicador en la iglesia de la Trinidad, de Berlín.

Platón, Spinoza, Jacobi y Kant fueron algunos de los filósofos que influyeron en la formación del pensamiento de Schleiermacher. Como ocurre a menudo en filosofía, la influencia consistió en una reacción a las tesis o al planteamiento de los problemas de los filósofos considerados. Así, Schleiermacher partió de la cuestión planteada por Kant sobre la naturaleza de la razón práctica y la posible diferencia entre ésta y la teórica, pero se opuso a Kant por estimar que éste no tenía suficientemente en cuenta ni la individualidad del sujeto ni el medio histórico en el que el sujeto se mueve.

Para Schleiermacher se accede al conocimiento mediante la dialéctica, la cual entendió, en un sentido aproximado al platónico, como la marcha del pensamiento hacia la identificación con el ser (verdadero). El conocimiento ofrece dos aspectos: el saber en sí mismo, objeto de la dialéctica trascendental, y el saber en formación o proceso, objeto de la dialéctica formal. Bajo estas dos formas, la dialéctica constituye la introducción a un posible sistema total del saber. La especulación y la deducción se combinan en este sistema con la descripción y la inducción.

Dentro de este sistema total del saber ocupa un lugar importante, si no privilegiado, el estudio del «factor ideal», es decir, la ética. A diferencia del formalismo y rigorismo kantianos, Schleiermacher propone una ética que, al unir la ley natural con la moral, permite armonizar la universalidad necesaria de la ley con el carácter individual. Este carácter individual es, a su modo, universal, pues su aparente arbitrariedad queda disuelta en el imperativo que ordena a cada individuo desarrollarse plenamente a sí mismo, esforzarse en la realización de su propio ser. Schleiermacher divide la ética o, mejor dicho, la

doctrina de las costumbres, en teoría de los deberes, de la virtud y de los bienes. La doctrina de las costumbres se ocupa de todas las formas de las relaciones sociales y morales, y equivale, por consiguiente, a una fundamentación amplia de los factores ideales que concurren en la formación y desenvolvimiento del individuo y de los distintos tipos de sociedad.

El punto culminante y más influyente de la doctrina de Schleiermacher lo constituye su filosofía de la religión. En oposición al voluntarismo, que reduce la religión a la moral, y al racionalismo, que la convierte en metafísica o en religión de la razón, Schleiermacher destaca la importancia del sentimiento y de la vivencia íntima de la religiosidad. Lo religioso constituye una esfera propia e independiente; la filosofía de la religión es primordialmente filosofía de lo religioso, entendiendo por tal el sentimiento particular e íntimo, absolutamente irreductible, de la vinculación a un ser infinito y superior. No es, por lo tanto, una actividad como la que tiene lugar en las esferas de la voluntad e inclusive de la razón, sino más bien una pasividad, una participación del ser entero del hombre en la fundamental vivencia de lo religioso, que se convierte de este modo en estrato básico de la personalidad humana en cuanto tal. La religión es propiamente el sentimiento de dependencia de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito. Aquello de que el hombre depende es aquello a que está religado por su propia raíz: es lo que se halla absolutamente ausente de contradicciones, la identidad de los contrarios, la divinidad. Lo religioso es esta vinculación a Dios que nos hace sentirnos partícipes de lo infinito y nos permite de esta forma, por tal participación o religación, desarrollar nuestra individualidad. Por eso la religión no debe tener nada de dogmático; el dogma no es para Schleiermacher más que la periferia de la vivencia fundamental de dependencia, la pura exterioridad a que conduce la pretensión de alcanzar el conocimiento de la esencia y propiedades de Dios. Pero Dios se hace accesible solamente por la vía de la mística inefable, que es la manifestación superior del sentimiento religioso. Sin embargo, la imposibilidad del conocimiento racional de Dios no impide sentirlo como algo esencialmente ligado al mundo, como el fundamento de las contradicciones en que se debate el mundo, como síntesis no sólo de la pluralidad, sino también de la unidad. El hecho de la vivencia religiosa hace inútil todo dogma, pero también todo milagro. El milagro no es más que un signo de esta vivencia; no es un acontecimiento objetivo, pues, en realidad, lo milagroso es la misma inexorabilidad del acontecer natural. Schleiermacher, que en su primera época llegó hasta el máximo alejamiento del dogma, procuró finalmente relacionar la tesis del

sentimiento individual de dependencia con el cristianismo histórico; sin embargo, siguió refiriendo la dogmática de un modo directo a cada una de las vivencias religiosas sin admitir que pudiera independizarse de éstas.

Obras principales: *Ueber Offenbarung und Mythologie*, 1799 (*Sobre revelación y mitología*). —*Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (*Sobre la religión. Discurso a los hombres ilustrados que la desprecian*). —*Monologen*, 1800 (trad. esp.: *Monólogos*, 1955). —*Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde*, 1800 (apareció anónimamente). —*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803 (*Fundamentos de una crítica de todas las morales erigidas hasta el presente*). —*Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, 1808 (trad. esp.: «Pensamientos ocasionales sobre Universidades en sentido alemán», en el volumen de ensayos titulado *La idea de la Universidad* [Buenos Aires, 1959], págs. 117-208). —*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 1811 (*Breve exposición del estudio de la teología*). —*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 vols., 1821-1822 (*La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica*). —*Los sermones* (*Predigten*) aparecieron en varias series (I, 1801; II, 1803; III, 1814-1821; IV, 1820. Sermones dominicales, 1926, 1933). —Muchas de las obras de Schleiermacher, procedentes de manuscritos o de sus lecciones, aparecieron sólo póstumamente, en la edición de sus obras completas o en los escritos inéditos publicados, entre otros, por Dilthey; así sucede con *La Vida de Jesús*, con la Dialéctica, con los escritos de exégesis y hermenéutica del Nuevo Testamento, con el escrito sobre las costumbres cristianas, la teología práctica, la estética, la doctrina del Estado, de la educación, etc., etc. —Algunas de estas obras han sido editadas también separadamente (como la *Dialektik*, ed. J. Halpers, 1903, y la *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle, 1959).

SCHOPENHAUER, ARTHUR (1788-1860), nac. en Danzig. Dedicado primero al comercio a instancias de su padre, lo abandonó a la muerte de éste y cursó filosofía en las Universidades de Gottinga y Berlín. Docente privado en esta última ciudad en 1820, pero sin conseguir el éxito esperado, viajó durante largo tiempo por Alemania e Italia, retirándose en 1831 a Francfort del Main, donde permaneció hasta su muerte. El carácter personal de la filosofía de Schopenhauer, y sobre todo su oposición al hegelianismo entonces triunfante, hicieron que sólo hacia mediados de siglo obtuviera resonancia, en especial en sus aspectos ético y estético. Schopenhauer rechaza el método y el contenido de la filosofía romántica, pero se opone no menos

decididamente al racionalismo entendido en el sentido de la Ilustración. La razón como análisis intelectual no es más que una derivación de una intuición básica, primaria, «absoluta». Apoyándose explícitamente en Kant y en Platón, así como en la especulación metafísico-religiosa del budismo, declara que el mundo tal como es dado es solamente representación. Pero esta tesis no es todavía una explicación del mundo; significa que los objetos del conocimiento no tienen una realidad subsistente por sí misma, que son meramente el resultado de las condiciones generales de su posibilidad: el espacio, el tiempo y la causalidad, y, en postrera instancia, esta última, único residuo de la tabla kantiana de las categorías. La causalidad en cuanto tal se manifiesta como fundamento o razón suficiente en la relación que encadena las impresiones sensibles y que, por lo tanto, se refiere al acontecer en el reino inorgánico y orgánico de la Naturaleza; en la relación lógica con que son encadenados los juicios del entendimiento; en las intuiciones puras de la continuidad (espacio) y de la sucesión (tiempo); en las motivaciones de los actos voluntarios del sujeto. Estos cuatro aspectos de la causalidad son las cuatro raíces del principio de razón suficiente, la categoría general que sintetiza todas las formas de la intuición y que fundamenta toda diferencia, pues ésta no es más que una apariencia, una manifestación de la realidad única, de la verdadera cosa en sí, del fundamento del mundo: la Voluntad.

La representación es, por consiguiente, el mundo tal como es dado, en su inconsistencia, en su engañosa y aparente multiplicidad. Preguntarse por la realidad verdadera y única es preguntarse por lo que se encuentra tras la apariencia, por lo que sólo depende de sí mismo, por lo Absoluto. La primera respuesta a esta pregunta es el resultado de una intuición de sí mismo, de una experiencia interna en la cual el sujeto interrogante se conoce como voluntad. El paso del mundo como representación al mundo como Voluntad se halla constituido por la intuición de la propia voluntad del sujeto, primer estadio en el camino que conduce a la generalización de la Voluntad única como el ser verdadero. El cuerpo del sujeto se revela como expresión de la Voluntad, como su manifestación o, mejor dicho, como su objetivación pues la Voluntad se ofrece como esencia en sus distintos órganos. Esta Voluntad es, en principio, irracional; la interferencia de la voluntad con el entendimiento en las motivaciones no es razón suficiente para ignorar la fundamental irracionalidad y ceguera del impulso volitivo, que es inexplicable porque posee sólo en sí el fundamento de su explicación. Y, por otro lado, la revelación de la Voluntad en el sujeto es simplemente un caso de la manifestación de la Voluntad en el mundo; la Voluntad (o la «Fuerza») como principio último,

como ser que posee en él su principio de razón suficiente, es a la vez la esencia de todas las cosas, lo que hace que todas las cosas sean únicamente sus objetivaciones. Schopenhauer intenta mostrar en todas partes la presencia de la Voluntad: en las formas inferiores de la Naturaleza inorgánica, donde la individualidad no se ha formado todavía y donde impera el mecanicismo de la ley causal; en las formas de la Naturaleza orgánica, que responden a los estímulos de un modo inconsciente; en las formas superiores de la conciencia, donde la causa mecánica y el estímulo son sustituidos por el motivo, y donde el mundo es dado simultáneamente «como voluntad y como representación». La Voluntad es única y absoluta; la representación, en cambio, es la imagen del mundo como una pluralidad que tiene su causa en el espacio y en el tiempo, que son, según Schopenhauer, los verdaderos principios de individualización.

La mencionada pluralidad de las apariencias se atenúa, sin embargo, al agruparse las cosas en géneros y al constituir una jerarquía que va desde lo inorgánico hasta la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. Los géneros que comprenden estas agrupaciones son identificados por Schopenhauer con las ideas de Platón. Son, por lo tanto, tipos eternos en medio del continuo devenir de las cosas; son, por decirlo así, seres intermediarios entre la absoluta unidad de la Voluntad y la aparente pluralidad del mundo. En las ideas se manifiesta lo que es unitario en el conjunto de los grupos de fenómenos de la Naturaleza: son las fuerzas no sometidas ni al tiempo ni al espacio; lo que resulta cuando la Voluntad se objetiva en los distintos grados del ser. La contemplación de las ideas es lo que permite al hombre, como sujeto poseedor de voluntad, desligarse poco a poco de la irracionalidad de ésta, del dolor que la Voluntad produce al consistir en un afán perpetuo jamás satisfecho. La Voluntad es el origen de todo dolor y de todo mal; querer es primordialmente querer vivir, pero la vida no es nunca algo completo y definitivo. Lo que a veces apacigua momentáneamente este perpetuo afán de vida es simplemente la falta de conciencia, el desconocimiento del carácter esencialmente insatisfactorio e irracional del impulso volitivo. Pero la conciencia, que descubre de modo tan claro el dolor de vivir, es a su vez el camino que conduce a su supresión. Esta supresión se efectúa por una serie de fases que van desde la contemplación de las ideas hasta la negación consciente de la voluntad de vivir. La contemplación desinteresada de las ideas es un acto de la intuición genial artística. El hombre vulgar permanece siempre ante el mundo como un ser inconsciente, que busca sin conseguirla la satisfacción de sus apetencias vitales; el artista, en cambio, llega por medio del arte a la contemplación de

las primeras objetivaciones de la Voluntad y, con ello, a su dominio. El arte revela las ideas eternas a través de varios grados, que pasan sucesivamente por la arquitectura, la escultura, la pintura, la poesía lírica, la poesía trágica, la música. Esta última es ya casi una revelación de la Voluntad misma, pues se halla más allá de toda representación espacial; es la expresión del sentimiento tal como es en sí mismo sin la vinçulación a los motivos que lo han producido, la pura abstracción del dolor y de la alegría y, por consiguiente, la liberación del mal de la Voluntad por su serena visión y su dominio.

Pero el arte es, con todo, un lenitivo momentáneo. Superior a él es lo que constituye el objeto de la ética del pesimismo, el último y superior estadio en el camino de la liberación del dolor: el conocimiento de sí mismo como conocimiento de la identidad esencial de todo lo que es. La voluntad en el hombre es, ante todo, un constante afán de vivir, un perpetuo deseo de satisfacer los apetitos vitales. Este afán convierte a la voluntad individual en egoísmo. Por este egoísmo se hace necesaria la protección de cada cual frente a toda posible injusticia. Nacen entonces el Derecho y el Estado, no como manifestaciones de la justicia, sino como un instrumento contra las consecuencias del egoísmo humano, pues si el terror de la pena impide la injusticia, su móvil no es la defensa de lo justo. En la vida egoísta subsiste la apariencia de la pluralidad, pero el egoísmo es superado en el conocimiento de la realidad verdadera, de la unidad de todos los seres. Por ser, en el fondo, idéntico cada uno a todos los demás, puede cada cual sentir en sí mismo, con la misma intensidad, el dolor ajeno, puede padecer *con* el prójimo en el acto de la compasión. Dolor ajeno y dolor propio son apariencias de un dolor único. La compasión es ya casi la supresión del dolor del mundo por la voluntad de vivir. Esta negación es, en realidad, el conocimiento perfecto de la servidumbre de la voluntad. Sólo porque la Voluntad ha llegado a adquirir conciencia completa de sí misma, puede renunciar a sí misma, cifrar toda su aspiración en la resignación, en el ascetismo, en el autoaniquilamiento, en la inmersión pura en la nada. Schopenhauer refiere esta negación de la voluntad de vivir a la noción budista del nirvana, en donde cada ser vuelve finalmente a la identificación con el todo y, por lo tanto, a la supresión de su individualidad. Sólo en este estado de supresión de la individualidad pueden el sabio y el asceta alcanzar la tranquilidad completa y definitiva. Desde su fondo oscuro e irracional, la Voluntad llega a la nada por el camino de su propia renuncia.

La filosofía de Schopenhauer, con su estimación de la intuición artística y de la música, así como por su moral del pesimismo, influyó sobre todo en la poesía y en

el arte. Partidarios entusiastas de Schopenhauer fueron en sus primeros tiempos Richard Wagner y Friedrich Nietzsche, quien lo estimó como el verdadero educador de su generación. Entre los pensadores más directamente influidos por Schopenhauer se hallan: Julius Frauenstädt [1813-1879: *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie,* 1854, reimp. 1972 *(Cartas sobre la filosofía schopenhaueriana); Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie,* 1876, reimp. 1972 *(Nuevas cartas sobre la filosofía schopenhaueriana)*], Julius Bahnsen, Phillipp Mainländre, que transformaron el pensamiento de Schopenhauer en diferentes sentidos, radicalizando o mitigando la tendencia a la autoaniquilación del individuo. La filosofía de E. von Hartmann tiene asimismo muchos puntos comunes con la de Schopenhauer. Partidario de éste fue también el historiador de la filosofía y especialmente del pensamiento hindú, Paul Deussen.

Obras: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* 1813 (trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* 1911). —*Die Welt als Wille und Vorstellung,* 1818 [1819], 2.ª ed. aumentada con un segundo volumen, 1844 (trad. esp.: *El mundo como voluntad y representación,* 3 vols., 1902, reimp., 1960; 1 vol., 1928, reed., 1942). —*Ueber den Willen in der Natur,* 1936 (trad. esp.: *Sobre la voluntad en la Naturaleza*). —*Die beiden Gundprobleme der Ethik* (comprende: *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens,* «premiada por la Real Sociedad Noruega de Ciencias», y *Ueber das Fundament der Moral,* «no premiada por la Real Sociedad Danesa de Ciencias»), 1841 (trads. esps.: *Sobre la libertad humana,* 1934, y *El fundamento de la moral,* 1896). —*Parerga und Paralipomena,* 2 vols., 1851 (escritos varios, reeditados con frecuencia con otros fragmentos o separadamente; hay trad. esp.: 2.ª ed., 1926, y también muchas trads. de partes separadas, tales como *Los dolores del mundo, Sobre la muerte, Sobre el leer y el escribir,* etc.).

Véase: G. Simmel, *S. und Nietzsche,* 1906 (trad. esp., 1914 y 1935). —Alexandre Foucher de Careil, *Hegel y S.,* 1862, hay trad. esp. —Adalbert Hamel, *A. S. y la literatura española,* 1925. —Mario Ciudad, *S., oculto: la extrañeza existencial,* 1961.

SÉNECA (LUCIO ANNEO) [LUCIUS ANNAEUS SENECA] *(ca.* 4-65), nac. en Córdoba, vivió en Roma, en la corte de Calígula y de Claudio y luego en la de Nerón, de quien fue preceptor y por «orden» del cual se suicidó. Figura capital del llamado «estoicismo nuevo» o «estoicismo de la época imperial romana», Séneca siguió por lo común las enseñanzas de los viejos estoicos, manifestándose, como éstos, «determinista» y «corporalista». Sin embargo, hay en Séneca no sólo un «tono» propio, que distingue su estoicismo del de otros pensado-

res de la misma escuela, sino también numerosos pensamientos propios por medio de los cuales cualifica su estoicismo. Por lo pronto, Séneca ensalzó el conocimiento de las «cuestiones naturales» y escribió sobre ellas, pero por un lado las «cuestiones naturales» aparecen como distintas de las «cuestiones morales» y por el otro aparecen como «separadas» de ellas. En todo caso, el «tono» propio de Séneca es de carácter moral, con acentos religiosos que se aproximan al teísmo y que han sido en parte la causa de la idea de un Séneca a la vez estoico y cristiano —idea que quiso justificarse mediante una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo—. La filosofía es, pues, para Séneca fundamentalmente «asunto práctico», es decir, asunto encaminado primordialmente al «bien vivir», lo que quiere decir no el alcanzar goces o placeres, sino la verdadera felicidad, la cual es paz y tranquilidad del ánimo. Esta paz y tranquilidad tienen que ser «permanentes» para que tengan algún valor. Pero a tal efecto es menester que el hombre se contente con lo que «tiene a mano», *ad manum,* sin buscar lo externo. Cierto que Séneca no rechaza siempre «las cosas externas», pero ello es sólo en tanto que estas cosas pueden contribuir a dicho «bien vivir». Cuando tal no ocurre es mejor prescindir de ellas y atenerse a lo que uno tiene «en sí mismo». Las «cosas externas» en este caso son no solamente los bienes materiales, sino también los conocimientos que no contribuyan a la paz del ánimo. Conocer es fundamentalmente conocer y realizar el bien; el único sentido de la filosofía radica en su función docente, en ser, o poder ser, una enseñanza para la vida humana, y a través de ello un remedio y un consuelo.

Cuando tales remedio y consuelo no se hallan en la filosofía estoica, Séneca parece dispuesto a buscarlos en otras filosofías: en los epicúreos, en los cínicos, en los platónicos, en los escépticos. Por este motivo, el pensamiento de Séneca ofrece con frecuencia un carácter «ecléctico». Si el saber es saber resignarse, todo saber que contribuya a la resignación y, en último término, a la tranquilidad, es aceptable. Pero no sólo los estoicos, sino también filósofos de otras escuelas, habían enseñado que el verdadero sabio debe dominarse a sí mismo, separarse del vulgo o vivir en el vulgo como si no estuviera en él, es decir, sin sentirse atraído por sus pasiones, sus necesidades y sus curiosidades. Ello no quiere decir que el verdadero sabio, al retirarse, tenga que menospreciar a los demás; en rigor, tiene que socorrerlos en la medida de lo posible. Esto se hace principalmente mediante la clemencia —que no es todavía compasión o simpatía—. Se ha discutido al respecto hasta qué punto hubo en Séneca una benevolencia y hasta una caridad de tipo cristiano. A nuestro entender, no la hubo sino mínimamente, y no por «dureza de corazón», sino

por las exigencias de la actitud estoica, caracterizada en su caso por el desapego.

Trad. al esp. de *Obras completas* de Séneca por Lorenzo Ribert, 1943, 2.ª ed., 1957. —Antología de textos en castellano con introducción: María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 1943.

Véase: L. Astrana Marín, *Vida general y trágica de Séneca*, 1947. —J. F. Yela, *Séneca*, 1947. —J. Artigas, *Séneca: la filosofía como formación del hombre*, 1952. —Juan Carlos García-Borrón Moral, *Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, 1956 [bibliografía, págs. 277-82]. —Íd., «Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica», *Revista de Filosofía* (Madrid), 20 (1961), 217-29. —Eleuterio Elorduy, *Séneca*, I, 1965. —Fernando Prieto, *El pensamiento político de Séneca*, 1977. —José Luis García Hua, *El sentido de la interioridad en S. Contribución al estudio del concepto de modernidad*, 1976.

SEXTO, EL EMPÍRICO *(fl. 200)*, nació en Grecia, vivió en Alejandría y Roma y se consideró a sí mismo *(Hyp. pyr.*, I, 236*)* como representante de la tradición «metódica» —más bien que «escéptica»— de la medicina. Sin embargo, el «metodismo» y el escepticismo médicos eran, como Sexto reconoció, muy afines. Es común, pues, considerar a nuestro autor como uno de los principales representantes del escepticismo antiguo y como uno de los seguidores de las doctrinas de Pirrón y de Enesidemo. En rigor, conocemos las opiniones de los escépticos principalmente por medio de los resúmenes, explicaciones y argumentos en su defensa proporcionados por Sexto en sus obras, las cuales constituyen una de las fuentes capitales para el conocimiento del pensamiento antiguo, pues con el propósito de refutar doctrinas opuestas Sexto las reproduce o resume con mucho detalle. Algunos historiadores inclusive consideran a Sexto principalmente como un compilador —un compilador poco sistemático, pues en sus obras se encuentran toda clase de doctrinas y de argumentos, sin que se preste gran atención a su organización lógica o histórica o sin que el autor se preocupe mucho por distinguir entre argumentos válidos y argumentos escasamente convincentes.

Entre los argumentos más conocidos que presenta Sexto se encuentran los llamados Tropos, los argumentos contra el silogismo, contra la noción de causa y contra la idea de la Providencia. Los argumentos contra el silogismo consisten esencialmente en declarar que la conclusión silogística representa un círculo vicioso, pues si consideramos el «silogismo»:

Todos los hombres son mortales;
Sócrates es hombre; (A)

Sócrates es mortal, (B)

advertiremos, según Sexto, que (B) está contenido implícitamente en (A), ya que de lo contrario no podríamos afirmar (A). Los argumentos contra la noción de causa afirman que si la causa es una relación no puede existir objetivamente, sino sólo subjetivamente; además, la causa no puede ser posterior ni simultánea ni anterior al efecto (en este último caso desaparecería la relación). En cuanto a la Providencia, Sexto destacaba las antinomias cosmológicas (como la imposibilidad de ser Dios finito o infinito) y las antinomias morales (como la contradicción entre la perfección divina y la existencia del mal).

Edición crítica de las obras de Sexto por H. Mutschmann (Vo-l. I. *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων libri continens,* 1812; II. *Adversus dogmaticos libri quinque. —Adversus mathematicos libri VII-XI continens,* 1914; III. *Adv. math. libri I-VI continens e Indices ad 1-3,* a cargo de K. Janécek, 1954; IV. *Indices ad Vol. I-III iterum,* ed. K. Janécek, 1962).

Véase: Victor Brochard, *Los escépticos griegos,* 1877, C. IV, trad. esp., 1944.

SMITH, ADAM (1723-1790), nac. en Kirkcaldy (Fifeshire, Escocia), estudió en Glasgow y en el «Balliol College», de Oxford. En 1748 se dirigió a Edimburgo, donde dio conferencias y trabó estrecha amistad con Hume. En 1751 fue nombrado profesor de lógica en la Universidad de Glasgow, y en 1752 profesor también de filosofía moral en la misma Universidad. Dimitió de estos cargos en 1763 para acompañar en calidad de preceptor al joven Duque de Buccleugh en un viaje de año y medio por Francia y Suiza. Conoció entonces a varios significados economistas: François Quesnay (1694-1774), Jacques Necker (1732-1804), Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). De 1766 a 1776 residió en Kirkcaldy, trabajando en su obra sobre «la riqueza de las naciones». En 1778 fue nombrado delegado de Aduanas en Edimburgo, y en 1787 fue nombrado rector de la Universidad de Glasgow.

El pensamiento de Adam Smith, tanto en economía como en filosofía moral, se caracteriza por un constante esfuerzo de unir la doctrina con la «práctica», es decir, con la experiencia. Adam Smith es conocido sobre todo como economista y se le considera como uno de los más destacados representantes de la llamada «economía liberal». Ello es cierto en tanto que Smith aboga por la libertad de comercio, pero más importantes en Smith que sus conclusiones son las bases de su doctrina económica, la cual contribuyó grandemente a la formación de lo que se ha llamado «la economía clásica», muy influyente en prácticamente todos los economistas del siglo XIX, incluyendo Marx. Smith investigó el desarrollo del comercio y de la industria en varias naciones europeas, estudiando la formación del capital, su inversión y su distribución.

Desde el punto de vista filosófico se ha destacado el pensamiento ético de Adam Smith, uno de los filósofos del «sentimiento moral» o «sentido moral», y uno de los que más sistemáticamente desarrollaron la llamada «moral de la simpatía». La simpatía es, según Adam Smith, lo que determina la aprobación de las acciones ajenas, pues «la cuestión más importante en filosofía moral, después de la indagación acerca de la naturaleza de la virtud, es la relativa al principio aprobatorio, al poder o facultades mentales que hacen que ciertos caracteres nos resulten agradables o desagradables, nos obliguen a preferir determinada manera de comportamiento a otra manera distinta, nos conducen a calificar de buena a la una y de mala a la otra y nos llevan a considerar: a la primera como un objeto digno de aprobación, de honra y recompensa; de culpa, censura y castigo, a la segunda» (*Teoría de los sentimientos morales*, trad. esp., 1941, pág. 137). Pero la simpatía, por lo menos en su acepción moral, no es para él un movimiento de reacción instintiva dominada por la utilidad y por el egoísmo, sino el hecho de una comunidad de sentimiento con el prójimo, por medio de la cual se otorga a su acto un juicio totalmente imparcial y desinteresado. En su teoría económica, Smith defiende la libertad completa de comercio; sólo la no intervención del Estado en la vida económica puede, según él, aumentar la riqueza de las naciones. Las teorías económico-políticas de Smith constituyen el fundamento del liberalismo económico que tan gran influencia ejerció, principalmente en Inglaterra, en el curso de los siglos XVIII y XIX.

Obras principales: *Theory of Moral Sentiments*, 1759, ed. aum., 1790 (trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, 1941). —*Inquiry into the Nature and into the Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (la trad. esp. más reciente: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958). —*Essays on Philosophical Subjects, to Which Is Prefixed Account of the Life and Writings of the Author*, 1795, ed. Dugald Stewart. —*Posthumous Essays*, 1795, ed. Black y Hutton. —*Lectures on Jurisprudence*, 1896, ed. Cannan. —Edición de obras: *Works*, 5 vols., 1811-1812, ed. Dugald Stewart, reimp., 1962. —Nueva ed. de obras y correspondencia, con motivo del bicentenario de la publicación de *The Wealth of Nations*, desde 1976.

SÓCRATES (470/399 antes de J. C.), nac. en Atenas, fue hijo de un escultor, Sofronisco, y de una comadrona, Faenarete. Este último hecho fue mencionado por Sócrates, según parece, numerosas veces, relacionándolo con su pretensión de ser el comadrón de las ideas, el especialista en la mayéutica, *μαιευτικὴ τέχνη*, intelectual. Sirvió en varias guerras y se distinguió en las batallas de Potidea (432), Delio (424) y Antípolis

(422). Amigo de Aritias y de Alcibíades (amistad que fue muy criticada), reunió pronto una buena cantidad de fieles discípulos, entre los cuales se distinguieron Platón, Jenofonte, Antístenes, Arístipo y Euclides de Megara, varios de ellos fundadores de las llamadas escuelas socráticas. Considerado con frecuencia como uno de los sofistas, y especialmente como interesado en sustituir los antiguos dioses oficiales por nuevos dioses, se atrajo pronto numerosos enemigos. Aristófanes lo caricaturizó en varias de sus comedias, en particular en *Las Nubes,* pero el poeta no fue ni mucho menos el más encarnizado de sus adversarios. Más se destacaron al respecto los que dieron estado oficial a los cargos murmurados contra Sócrates de corrupción de la juventud y de impiedad, 'ασέβεια —el grave, y frecuente, cargo que se hacía en la época—: Melito, Anito y Licón. En 399 Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Aunque se le propuso huir de la prisión, no aceptó el ofrecimiento y prefirió hacer culminar con una muerte libremente aceptada una vida que había estado constantemente dirigida a dar a entender a los hombres que la filosofía no es una especulación sobre el mundo *añadida* a las otras actividades humanas, sino un modo de ser de la vida por el cual es preciso, cuando convenga, sacrificarla. Sócrates no escribió nada y, al revés de otros filósofos (como dice Diógenes Laercio), no se movió de su ciudad natal excepto para sus servicios como soldado. Su actividad constante consistió en charlas en las plazas de Atenas con cuantos quisieran buscarse a sí mismos y encontrar la fuente de la virtud. Su habilidad consistía en persuadir y disuadir (Dióg. L., II, 29); su método no era la exposición, sino el diálogo y, sobre todo, la interrogación.

La figura de Sócrates es muy compleja: tanto ella como sus doctrinas han sido objeto de numerosos debates. Las fuentes directas por las cuales conocemos a ambas (la comedia ática, Platón y Jenofonte) no permiten formarse una imagen completamente clara del filósofo. Lo que le ha sido añadido (especialmente por Platón) y lo que le ha sido quitado son asuntos aún muy discutidos; la figura de Sócrates sigue siendo, pues, como indica Olof Gigon, un problema no resuelto. Con el fin de no dejar escapar nada esencial de ella procederemos primero a presentar la personalidad y la obra de Sócrates en la forma más tradicional y que mayor influencia ha ejercido sobre las posteriores doctrinas e ideales de vida, y daremos luego una información esquemática sobre lo que se ha llamado *la cuestión socrática.* En esta última sección nos referiremos a *las* figuras de Sócrates. El propósito de la misma no es sólo el de aportar sobre Sócrates mayor información histórica, sino también el de equilibrar por la mención de los aspectos cuestionables el inevitable dogmatismo de la primera presentación.

Sócrates aparece ante todo no como un hombre que ofrece una nueva doctrina cosmológica al modo de los pensadores de Jonia, de Heráclito o de los pluralistas, o que se presta a debatir todas las materias, como los sofistas, sino como un hombre que ataca dondequiera toda doctrina que no tenga por objeto único examinar el bien y el mal. Las controversias con los cosmólogos y con los sofistas no constituyen, sin embargo, un desprecio de la filosofía; representan una oposición a seguir filosofando dentro del engreimiento, la satisfacción y la suficiencia. La sabiduría se resume, ante todo, en una limitación; Sócrates se descubre, por boca del oráculo de Delfos, el más sabio de todos los hombres justamente porque es el único que sabe que no sabe nada. Los cosmólogos y los sofistas habían pretendido poseer muchos saberes; olvidaban, según Sócrates, que el único saber fundamental es el que sigue el imperativo: «Conócete a ti mismo». Desde ese punto de vista es fácil establecer una clara línea divisoria entre el subjetivismo sofístico y el subjetivismo socrático. Según los sofistas, el sujeto humano es un espejo de la realidad; siendo ésta multiforme, el espejo presenta numerosas facetas. Según Sócrates, el sujeto humano es el centro de toda encuesta. Como ésta se reduce a una sola ingente cuestión —«conocer el bien»—, el sujeto ofrece una sola imagen. Si se sigue hablando de saber, habrá, pues, que entender éste en otro *sentido;* con Sócrates cambia, en efecto, la *dirección* del pensamiento. Se trata de conocer ante todo qué debe conocer el hombre para conseguir la felicidad, la cual es primordialmente felicidad interior, no goce de las cosas externas, las cuales no son en principio eliminadas, sino, por así decirlo, suspendidas. En último término, puede preguntarse por la Naturaleza siempre que se tenga presente que este saber es vano si no va encaminado a iluminar la realidad del hombre. Y como la realidad del hombre es para Sócrates de carácter moral, la cuestión moral, y no la cosmológica o la epistemológica, se sitúa en el centro de la filosofía.

La irritación causada por Sócrates en muchos hombres de su tiempo podía ser debida a que veían en él al destructor de ciertas creencias tradicionales. Pero se debió sobre todo a que Sócrates intervenía en aquella zona donde los hombres más se resisten a la intervención: en su propia vida. Por medio de sus constantes interrogaciones Sócrates hacía surgir dondequiera lo que antes parecía no existir: un problema. De hecho, toda su obra se dirigió al descubrimiento de problemas más bien que a la busca de soluciones. El problema hacía desvanecerse los falsos saberes, las ignorancias encubiertas. Mas para descubrir problemas se necesita hacer funcionar continuamente el razonamiento. Sócrates aceptó esta necesidad; más aún, la convirtió en una de sus máximas virtu-

des. Por este motivo, la virtud y la razón no son para Sócrates contradictorias. Todo lo contrario, uno de los rasgos más salientes de su doctrina es la equiparación del saber y de la virtud. La única condición que puede imponerse al primero es que sea auténtico; tan pronto como esta condición quede cumplida se descubrirá que el conocimiento conduce a la vida virtuosa y, viceversa, que ésta no es posible sin conocimiento. Se ha dicho que esta racionalización socrática de la virtud y del bien ofrece no pocas dificultades. En algunos momentos decisivos de la vida de Sócrates no fue la razón lo que lo guió, sino su demonio interior, el cual le indicaba, al modo de una conciencia moral, los límites de sus acciones. Pero en términos generales puede decirse que sin el constante razonar el descubrimiento de lo que es justo, bueno y virtuoso sería imposible. De ahí el papel fundamental que desempeña en Sócrates la definición, de la cual es considerado como el inventor. Es un procedimiento que a veces consigue su objetivo —el de precisar lo que es aquello de que se trata—. Pero es también un procedimiento que muestra con frecuencia lo difícil que es llegar a producir definiciones. Por lo tanto, más bien que de definición se trata muchas veces en Sócrates de empleo de la dialéctica. Sin ésta no se podría confundir al adversario, pero sin confundir al adversario no podría hacerse con él lo que Sócrates ante todo se proponía: iluminarlo, extraer de su alma, por medio de preguntas, lo que el alma ya sabía, bien que con un saber oscuro e incierto. De este modo puede verdaderamente enseñarse la virtud. Imponer la virtud mediante la ley, mostrarla mediante el ejemplo son cosas recomendables, y aun necesarias, pero no suficientes. La virtud debe aparecer como el resultado de una busca racional infatigable en el curso de la cual el hombre se va adentrando en sí mismo a medida que va desechando toda vana curiosidad.

Hemos indicado al comienzo que la imagen que se ha presentado de Sócrates no es siempre clara. Ha llegado el momento de resumir las más importantes interpretaciones que se han dado acerca de su persona y su obra.

Ya las tres fuentes más directas que tenemos de Sócrates difieren en muchos respectos. La imagen que ofrece Platón en sus diálogos (especialmente en los primeros, donde parece haber reproducido con mayor fidelidad las conversaciones socráticas) es considerada por muchos como la más justa, pero se ha subrayado que en ciertas ocasiones es excesivamente idealizada. La imagen que ofrece Jenofonte (especialmente en los *Memorabilia*) contiene muchos elementos coincidentes con los de Platón, pero muchos otros distintos. Tal imagen sigue siendo la de un sabio enteramente volcado sobre la identificación de la virtud con el saber. Pero la figura de Sócrates que se desprende de

ella es considerablemente menos atractiva que la platónica; hay en ella bastantes rasgos que pueden considerarse hasta vulgares. La imagen de Aristófanes es caricaturesca, pero se ha advertido que debe de haber alguna verdad en ella, pues de lo contrario los asistentes a las representaciones de *Las Nubes* no hubieran siquiera reconocido en ella a Sócrates. Se plantea, pues, un problema relativo al grado de veracidad que cabe atribuir a cada una de estas fuentes.

Las discusiones al respecto entre historiadores y filósofos han girado en la mayor parte de los casos en torno a las imágenes de Platón y Jenofonte. Las opiniones son muy variadas. Algunos autores (como A. Döring y en parte V. Brochard) se han inclinado por el Sócrates jenofóntico. Otros (como A. E. Taylor y J. Burnet) se han manifestado decididos partidarios del Sócrates platónico y han declarado que la imagen aristofánica es la caricatura de algo noble que sólo Platón captó adecuadamente. Con ello se deshace, al entender de Taylor y Burnet, la frecuente objeción de que ni Aristófanes ni Platón podían describir una completa falsedad sin correr el riesgo de perder su reputación literaria. Otros (como K. Joël) manifiestan que la imagen jenofóntica es de origen cínico, y que el ideal del sabio socrático pintado por Jenofonte es casi equivalente al ideal del sabio propuesto por Antístenes. Otros (como Antonio Tovar) señalan que hay verdad tanto en la imagen platónica como en la jenofóntica: Sócrates fue un genio en el cual se dieron las más sorprendentes contradicciones. Otros (como A.-H. Chroust) consideran que el Sócrates literario (platónico y jenofóntico) es una figura legendaria creada en el curso de abundantes discusiones, especialmente de carácter político. Es difícil decidirse por una interpretación determinada. Contribuye, además, a la confusión el hecho de que Sócrates haya podido dar origen a tan diversas formas de pensamiento como el platónico, el cínico y el megárico (por no hablar de las posteriores escuelas que reclamaron a Sócrates como principal mentor). Una de las grandes cuestiones debatidas es la mayor o menor proporción de intelectualismo y de racionalismo en la figura y en la doctrina de Sócrates. Esta proposición es escasa en la interpretación jenofóntica (donde Sócrates se acerca al tipo de hombre práctico y prudente) y máxima en la interpretación platónica (donde Sócrates aparece como un «intelectualista»). Observemos que algunos ataques modernos contra Sócrates se han basado en la interpretación segunda. Así, Nietzsche (el cual, por lo demás, sentía por Sócrates una constante fascinación) consideró al filósofo como el «sepulturero» de una gran metafísica emprendida por los presocráticos, especialmente por Anaximandro y Anaxágoras. Con ello se convirtió Sócrates, según Nietzsche, en

el racionalizador y, por ende, en el destructor —el destructor del mito en favor de la razón.

Varios autores han defendido opiniones eclécticas: es el caso de H. Maier. Otros han mantenido tesis sugestivas, pero de muy difícil defensa. Entre ellos mencionamos, a modo de ejemplo, a A. D. Winspear y T. Silverberg. Según estos autores hay un «Sócrates humano y real» que ninguna de las fuentes clásicas reproduce exactamente. Tal «Sócrates auténtico» fue en sus primeros tiempos un partidario de la escuela de Anaxágoras y, por lo tanto, un amigo del «saber experimental». Pobre artesano perteneciente a las clases menos distinguidas de la sociedad ateniense, este Sócrates se fue elevando hasta hacerse amigo de los principales miembros de la oligarquía (se casó con una mujer de la familia patricia de Arístides; sirvió en el regimiento hoplita de Alcibíades, regimiento cuyo ingreso era limitado a las tres órdenes más ricas del Estado). Con ello se modificaron sus opiniones; de un escepticismo completo acerca de la sociedad tradicional pasó a un completo optimismo de que tal sociedad podía ser regenerada mediante la acentuación del valor de sus principales elementos. De ahí las tendencias antidemocráticas, su relación con la dictadura de los Treinta (uno de los cuales fue Critias, pariente de Platón), su defensa del «idealismo». Su condenación podría entonces explicarse como una consecuencia de tales relaciones políticas. Estas tesis, aunque tocan algunos aspectos reales de la cuestión socrática, tienen, empero, el inconveniente subrayado antes de que ofrecen el flanco a varios previsibles ataques; por ejemplo, el que consiste en preguntar qué conexión podría establecerse entonces entre el «Sócrates real y humano» y la influencia intelectual ejercida por el filósofo sobre tipos tan *diversos* de pensadores.

Junto a las interpretaciones indicadas hay otras que se refieren a las actividades filosóficas de Sócrates. Según R. C. Lodge, estas actividades fueron tres, y cada una de ellas ha dado lugar a una distinta interpretación: la actividad crítica, según la cual Sócrates se limitó a preguntar y a analizar, sin pretender dar soluciones; la actividad ética, según la cual Sócrates se interesó primordialmente por la virtud; y la actividad epistemológica o metafísica, según la cual Sócrates fue el inventor de la definición y «el apóstol del conocimiento racional *a priori*». En los primeros diálogos de Platón predomina la descripción de las dos primeras actividades; en los últimos, la de la tercera. Pero todas ellas parecen estar presentes en todos los diálogos, revelando con ello en Platón la triple intención de describir el Sócrates histórico, idealizarlo y prolongarlo.

Véase: R. Richter, «Sócrates y los sofistas», Colección *Los grandes pensadores*, t. I, 1911, trad. esp., 1925. —Victor Brochard, *La*

obra de Sócrates en *Estudios sobre Sócrates y Platón,* 1940. —A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates,* 1933, trad. esp., 1961. —A.-J. Festugière, *Sócrates,* 1943. —Romano Guardini, *La muerte de Sócrates,* 1945, trad. esp., 1960. —Antonio Tovar, *Vida de Sócrates,* 1947, 2.ª ed., 1955. —Micheline Sauvage, trad. esp., 1958. —Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo,* 1966.

SPENCER, HERBERT (1820-1903), nac. en Derby. Spencer no asistió a escuelas, públicas o privadas, y fue educado en su casa paterna. Interesado por la mecánica, trabajó como ingeniero en los ferrocarriles («London and Birmingham Railway») de 1837 a 1846. Luego se consagró al estudio de la geología y la biología. De 1848 a 1853 trabajó de ayudante del director del *Economist,* de Londres, comenzando luego su larga serie de trabajos y publicaciones.

Un año antes de abandonar su puesto en el *Economist,* Spencer comenzó a publicar unos *Principios de Psicología,* posteriormente incorporados a su sistema, en los que, con anterioridad a la formulación por Darwin de su doctrina de la selección natural (1859), concibió la idea de una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución. Esta idea tomó cuerpo en un programa de 1860, que Spencer realizó casi íntegramente en los siguientes treinta años de su vida con tenacidad extraordinaria. El conjunto de la doctrina fue llamado por su autor *Sistema de filosofía sintética* y comprendió, además de los *Primeros principios* (1862), los *Principios de biología* (1864-1867), los *Principios de psicología* (1876-1896) y los *Principios de ética* (1879-1892). Sus ideas sobre la evolución en la naturaleza inorgánica, así como sobre política, educación y particularmente sobre la clasificación de las ciencias, donde combatió resueltamente a Comte, fueron publicadas en una serie de trabajos menores: *La clasificación de las ciencias* (1864), *El estudio de la sociología* (1873), *La educación intelectual, moral y física* (1861), etc. La filosofía tiene por misión, según Spencer, el conocimiento de la evolución en todos los aspectos de la realidad dada, que de ninguna manera es igual a la realidad absoluta. Lo dado es la sucesión de los fenómenos, la evolución universal como manifestación de un Ser inconcebible, de un absoluto último que Spencer designa alternativamente con los nombres de Incognoscible o Fuerza. En este reconocimiento de un Absoluto, pero a la vez en esta limitación de la ciencia a lo relativo, que es lo único positivo, radica la posibilidad de una conciliación entre la religión y la ciencia. La evolución es la ley universal que rige todos los fenómenos en tanto que manifestaciones de lo Incognoscible. No es sólo una ley natural, sino también una ley psicológica. La psique es la parte interna de la misma realidad y

justamente aquella parte cuya evolución consiste en adaptarse a lo externo, en ser formado por él. Lo Incognoscible, que se ha comparado con el *nóumeno* de Kant, no es, por consiguiente, una realidad material o una realidad psíquica; es algo de lo cual no puede enunciarse nada más que su inconcebibilidad y el hecho de ser el fondo último de la realidad universal. Limitada a esta tarea, la ciencia, como conocimiento parcial de la evolución, y la filosofía, como conocimiento total y sintético de la misma, deben ser enteramente positivas; lo que la ciencia y la filosofía pretenden es sólo el examen de una realidad no trascendente, pero de una realidad sometida a una ley universal que proporciona los primeros principios del saber científico. Esta ley es la evolución, definida como «la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por el cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente». El supuesto implícito de la evolución es, según Spencer, la conservación de la materia y la conservación de la energía. Sólo porque la fuerza y la energía se conservan puede el aspecto interno, esto es, la mente, entrar dentro de la órbita de la ciencia y ser regido por la evolución. Spencer aplica consecuentemente la ley fundamental a todos los dominios de la realidad, y particularmente a la biología, psicología y sociología, las partes más ampliamente dilucidadas de su sistema. La evolución se muestra sobre todo al considerar la formación del sistema solar, donde la fórmula mencionada aparece realizada clara e inequívocamente. En la biología, la evolución se manifiesta en el proceso de adaptación de lo interno a lo externo, en la progresiva diferenciación de los seres vivos que conduce de la homogeneidad a la heterogeneidad. Con esta concepción se enlaza la integración del darwinismo como doctrina biológica en el sistema spenceriano: la supervivencia del más apto es un ejemplo de la mencionada adaptación, en el curso de la cual aparecen organismos cada vez más complejos y perfectos. Esta evolución se realiza, por otro lado, de una manera puramente mecánica; toda noción de finalidad queda descartada por el principio de la conservación de la energía, que no solamente implica el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, sino el proceso inverso, el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, la disgregación de la materia con la absorción de la energía. En la evolución no hay ningún punto final; todo equilibrio es sólo el punto de partida de una nueva desintegración y por eso el universo entero se halla sometido a un ritmo constante y eterno, a un perpetuo cambio, a la disolución de todo supuesto finalismo en un simple movimiento de compensación y equilibrio. La psicología, que se divide en objetiva y subjetiva, trata en su

primera parte de la adaptación de la conciencia (como aspecto interno) a los procesos fisiológicos (como aspecto externo de la misma realidad), en tanto que en su segunda parte se examina «la ciencia subjetiva de la mente» que, en oposición a Comte, es considerada como posible, pues lo que la psicología analiza no es una realidad incognoscible, sino una serie de elementos primarios, un conjunto de hechos mentales cuya integración y desintegración, sometidas a la misma ley de evolución que rige para todas las esferas, permiten comprender la formación de las llamadas facultades superiores como conjuntos heterogéneos de los elementos primitivos. Y, finalmente, la evolución es la ley fundamental de la sociología y de la ética. También aquí se muestra la progresiva adaptación del hombre al medio con la consiguiente diferenciación de las funciones y capacidades con vistas a una mejor adecuación a las necesidades del ambiente. Por eso la evolución culmina en un individualismo que, defendido vigorosamente por Spencer en sus concepciones políticas, muestra al ser humano en la mayor perfección posible de sus reacciones frente al medio que le rodea hasta llegar a la adecuación justa, definida como la verdadera cualidad moral. Pero la perfección absoluta no es posible, porque representaría el final de la evolución y con ello la aniquilación de la conciencia humana, la cual adquiere su sentido en el perpetuo esfuerzo de adaptación al medio. Por eso la moralidad es siempre, en última instancia, una aspiración y un esfuerzo, el intento de servir a la colectividad humana y la justificación del individuo por esta tendencia al perfeccionamiento de la sociedad.

Hay traducción al esp. de los escritos principales de Spencer, entre ellos los *Primeros Principios*, los *Principios de psicología*, la *Clasificación de las ciencias*, los *Principios de sociología*, los *Ensayos sobre educación*, *El individuo contra el Estado*, *Ensayos científicos*, etc., etc. (Unamuno tradujo varios textos de Spencer: *El progreso; Ética de las prisiones; La justicia*, etc.). Abreviatura de los *Principios de sociología*, Madrid, 1947.

Véase: Otto Gaup, *S.*, 1897 (trad. esp., 1930). —J. Rumney, *La sociología de H. S.*, 1934, trad. esp., 1944.

SPINOZA, BENEDICTUS, BENITO O BARUCH DE (1632-1677), nac. en Amsterdam, de una familia judía, procedente de Espinosa de los Monteros, en tierra castellana de Burgos, trasladada a Portugal y emigrada luego a Holanda a causa de la persecución religiosa. Educado en la comunidad hebrea de Amsterdam, siguió Spinoza las enseñanzas tradicionales del talmudismo y adquirió amplio conocimiento de la Cábala y de la filosofía judía medieval, así como de la escolástica cristiana, de las tendencias platónicas renacentistas y de las

nuevas ciencias, con inclusión del cartesianismo. Pero acusado por sus correligionarios de blasfemo fue expulsado de la sinagoga en 1656, residiendo desde entonces en diversos puntos de Holanda en relación con el círculo de los colegiantes y con notables personalidades de la época, entre ellas el estadista Juan de Witt.

El sistema de Spinoza tiene un carácter peculiar en la línea del pensamiento moderno después de Descartes. Spinoza se propone, ante todo, buscar en la filosofía el bien supremo que temple el ánimo y proporcione una serena y eterna bienaventuranza. Este bien supremo es producto del conocimiento de Dios como unidad del conjunto del universo. No se trata, sin embargo, de una identificación mística con un principio supremo al modo neoplatónico o místico, sino de un conocimiento racional, que debe comenzar por eliminar todo motivo de error, toda representación confusa y vaga. De ahí el punto de partida cartesiano en el método y la primacía del pensar matemático. Spinoza describe cuatro tipos de representaciones: aquellas que son producidas pr la mera transmisión verbal; las que nacen por experiencia vaga; las originadas por la relación de un efecto con su causa, y las que proporcionan un conocimiento intuitivo y directo de la naturaleza simple examinada, tales como se realizan en el conocimiento de las verdades matemáticas. Este último tipo de representación es, según Spinoza, el único conocimiento cierto y completo. El método debe, por lo tanto, basarse en la definición en tanto que construcción de las notas constitutivas del objeto, de un modo análogo a la definición de las figuras geométricas. Ahora bien, la efectividad de un conocimiento de esta índole es posibilitada por el supuesto de que, dada la correspondencia de los atributos, el orden y conexión de las ideas, entendidas como elementos simples e irreductibles, es igual al orden y conexión de las cosas. Conocer es así contemplar directa e intuitivamente estas ideas simples. Por este motivo debe comenzarse con las definiciones fundamentales y con los axiomas. A partir de ellos, y mediante aplicación del método deductivo, se puede llegar al conocimiento exacto (y exhaustivo) de los principios subordinados. De acuerdo con ello, las proposiciones de los *Principios de la filosofía cartesiana* y de la *Ética* están *more geometrico demostratae,* demostradas de modo geométrico. Se parte de definiciones (algunas de las cuales pueden requerir una «Explicación»), se sigue con axiomas, y se procede a proposiciones. Estas proposiciones son demostradas de varias maneras: algunas son patentes en virtud de las definiciones; otras se deducen de axiomas —o bien se demuestran *ad absurdum,* es decir, asumiendo que son verdaderas y mostrando que contradicen a proposiciones ya demostradas; otras derivan de proposiciones ya admitidas como

verdaderas y probadas, ya sea de las solas proposiciones ya admitidas o de ellas más uno o varios axiomas. De las proposiciones pueden deducirse corolarios que, en casos determinados, sirven también para la demostración. A algunas de las demostraciones de proposiciones siguen escolios —y se ha dicho a veces que en ellos se encuentra lo más interesante de la doctrina de Spinoza, lo cual puede muy bien ser cierto, pero en todo caso los escolios no serían posibles sino como escolios *de demostraciones*—. En suma, la demostración al modo geométrico procede según el sistema deductivo. La filosofía de Spinoza puede haberse engendrado en el ánimo del autor por medio de la experiencia, pero no es una filosofía racionalmente fundada en la experiencia, ni, por lo demás, necesita serlo.

En las definiciones de la Parte I de la *Ética* se introducen algunas nociones tales como «causa de sí mismo», «substancia», «atributo», «modo», etc. Recordemos que la primera definición se refiere a la Realidad misma, que es la única Realidad: la causa de sí misma, que es aquella cuya esencia envuelve su existencia, es decir, aquello que no puede concebirse si no es existiendo. Esta Realidad es Substancia, y sólo ella lo es —y sólo la Substancia como Substancia infinita es la Realidad—. Spinoza llama a esta Realidad Dios y Naturaleza o, más exactamente, «Dios o Naturaleza», *Deus sive Natura* —la piedra de escándalo del sistema de Spinoza, tantas veces denunciado como panteísta—. Se trata de un ser absolutamente infinito, que contiene infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. La Realidad de que habla Spinoza es, así, una realidad eminentemente positiva: es esencia necesariamente existente, es infinita, es eterna, etc. El hecho de que a veces haya que usar términos de índole negativa (como 'in-finito', lo que *no* es finito) para caracterizar la Realidad se debe, como Spinoza apuntó ya en el *Tratado*, a la insuficiencia del lenguaje. Pero, se hable o no de ella «negativamente», la Realidad es positiva. Es, además, «plena», y ello por lo menos en dos sentidos: en que «ocupa» todo lo que es, y en que no puede estar limitada —el primer sentido, como sentido positivo, es el fundamento del segundo—. Por eso los atributos de la Substancia son infinitos. No es menester decir que tal Realidad es perfecta, porque decir 'Realidad' —Substancia infinita; Dios o Naturaleza— es lo mismo que decir 'Perfección'.

De los atributos de la Realidad solamente conocemos dos: el pensamiento y la extensión. Son los dos únicos atributos que podemos conocer de un modo perfectamente claro y distinto. Los atributos se expresan, por así decirlo (y al decirlo así falseamos ya el pensamiento de Spinoza), por medio de modos. Los modos pueden ser infinitos o finitos. Los

modos infinitos pueden ser inmediatos o mediatos. Los modos infinitos inmediatos son aquellos que caen inmediatamente bajo los atributos de la Substancia. Así, para los dos atributos conocidos, pensamiento y extensión, tenemos dos modos infinitos e inmediatos: el modo «material» y el modo «mental» (o «pensante»). El modo infinito inmediato material puede ser descrito como la extensión en su modo de ser extensión. El modo infinito inmediato mental o pensante puede ser descrito como el pensamiento en su modo de ser pensamiento. Ahora bien, a cada modo infinito inmediato corresponde un modo infinito mediato; se trata entonces del conjunto de las realidades correspondientes vistas como unidas. Así, el mundo físico es el modo infinito mediato extenso, y el mundo pensante es el modo infinito mediato pensante. Puede verse que en cada caso lo que se va «expresando» o «manifestando» es una unidad menos completa y perfecta que la unidad que la precede lógica y metafísicamente. Así, por ejemplo, la Naturaleza considerada como un sistema de cuerpos en una unidad —el modo infinito mediato de la extensión—, pero es una unidad fundada en otra —la del modo infinito inmediato extenso, o la de lo extenso *qua* extenso.

Cuando de lo infinito pasamos a lo finito tenemos los modos finitos. Puesto que solamente conocemos los atributos de la extensión y del pensamiento, conocemos aquí también solamente modos finitos tales como los cuerpos finitos y las mentes finitas. No hay que pensar, sin embargo, que estos cuerpos y mentes sean ontológicamente independientes; son «modos» y, por tanto, dependen, lógica, causal y metafísicamente, de los atributos infinitos de la única Substancia o la Realidad. Se ha planteado al respecto el problema de hasta qué punto el sistema de Spinoza es un emanatismo. Comparado con un sistema según el cual lo finito es creado por lo Infinito, el de Spinoza es más emanatista que «creacionista». Pero no se trata de un emanatismo completo, por cuanto, en rigor, nada «emana» de la Substancia —toda queda, por decirlo así, en *ella*—. Por eso no es necesaria ninguna procesión y ninguna conversión. La *Natura naturans* no se manifiesta en la *Natura naturata*, porque esta última existe en la primera como una de sus «caras».

A base de lo dicho anteriormente pueden comprenderse algunos de los rasgos más salientes del sistema de Spinoza. Por lo pronto, puede comprenderse que este sistema esté dominado por la idea de la necesidad —una necesidad que es, por lo demás, libertad, pues la libertad consiste para Spinoza en ser justamente lo que se es y no otra cosa—. Es, pues, un sistema determinista. Luego puede comprenderse que los entes finitos puedan ser contingentes y a la vez determinados. En efecto, son contingentes, porque de no

serlo su esencia envolvería su existencia, y ello sucede únicamente con la Substancia. Pero son determinados, porque ningún ser finito subsiste por sí mismo. Finalmente, y sobre todo, puede entenderse la solución dada por Spinoza al famoso problema de cómo el cuerpo y el alma (o el pensamiento) se hallan relacionados. La solución consiste, últimamente, en no admitir que haya, propiamente hablando, ninguna relación. Descartes, y sobre todo los ocasionalistas, tuvieron que postular una realidad que interviniera «con ocasión» de los movimientos del cuerpo o del alma. Para Spinoza ninguna realidad externa al cuerpo o al alma interviene, pues si tal ocurriera habría que admitir que hay una realidad que trasciende las almas y los cuerpos. Pero si no hay, en rigor, relación entre cuerpos y almas —entre modos finitos de extensión y modos finitos de pensamiento— es sencillamente porque lo que llamamos un pensamiento es la idea de un cuerpo. Así, el hombre es el cuerpo humano y es el alma humana en cuanto que cuerpo y alma son dos modos finitos. Pero ni el cuerpo ni el alma son, desde luego, substancias; por eso no se plantea el problema de cómo una actúa sobre la otra. Y lo que se dice de los cuerpos y almas humanas puede decirse *a fortiori* de cualesquiera de los citados modos: un ente dado es un cuerpo y la idea del cuerpo, siendo la idea del cuerpo el cuerpo como idea. Por eso también no hay problema en la cuestión de cómo las «ideas» se relacionan con las «cosas»: el orden de las primeras es el mismo que el de las segundas, y la conexión de las primeras es la misma que la de las segundas.

En suma: el objeto de la idea que constituye el alma humana —o el espíritu humano— es el cuerpo (o modo de la extensión). Por eso el hombre consiste en espíritu y cuerpo en tanto que dos modos (finitos) de los modos infinitos del pensamiento y de la extensión. A su vez, el cuerpo humano se compone de un número muy grande de individuos distintos, los cuales contribuyen a la constante regeneración del cuerpo. El espíritu humano conoce el cuerpo humano por medio de las ideas de las afecciones que afectan este cuerpo, de modo que el espíritu humano no percibe solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones. Pero el espíritu se conoce a sí mismo sólo en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. Ello significa que la «composición» del hombre mediante cuerpo y espíritu no equivale a la «unión» externa de dos modos de la substancia, sino a su articulación «interna», que hace de cuerpo y espíritu dos lados de la misma realidad modal.

La doctrina spinoziana sobre el hombre incluye una teoría del conocimiento según la cual todas las ideas, en tanto que referidas a Dios, son ideas verdaderas. La verdad de las ideas es su adecua-

ción y perfección; la falsedad de las ideas es su mutilación y su confusión. Si el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, es porque no hay separación estricta entre una cosa y la idea perfecta y adecuada de ella, esto es, porque la cosa no se concibe sin su idea perfecta y adecuada y la idea perfecta y adecuada es la cosa misma en tanto que conocida perfectamente. Mientras la imaginación concibe las cosas como contingentes, la razón debe concebirlas como necesarias. De ahí la famosa afirmación de que pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad *(sub quaedam aeternitatis specie)*. Ello no significa contraponer el entendimiento a la voluntad; por el contrario, entendimiento y voluntad son la misma cosa. Pero considerar al hombre desde el punto de vista de su posesión de ideas adecuadas es insuficiente. El hombre tiene pasiones, que dependen de las ideas inadecuadas (y sólo de ellas), y por eso las pasiones se refieren al espíritu «en tanto que posee algo que envuelve una negación», es decir, en tanto que es una parte de la Naturaleza «que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma y hecha abstracción de las demás».

Así puede formarse una doctrina de las pasiones basada en el principio de que, siendo propio de toda cosa el perseverar en su ser, hay que considerar como afecto principal del hombre el del apetito o deseo *(cupiditas)*. De él nacen la alegría *(laetitia)* como idea del aumento de perfección, y la tristeza *(tristitia)* como idea de disminución de la misma. Por combinación de estos afectos surgen los restantes: el amor como «alegría unida a la idea de la causa externa»; el odio como «tristeza unida a la idea de la causa externa»; la esperanza como representación de algo futuro unido a la alegría; el temor como representación de algo futuro unido a la tristeza, etc. El bien es lo que favorece la tendencia a perseverar en su ser; el mal es, por el contrario, lo que se opone a dicha tendencia. Así, no hay otra virtud que la de conformarse con la naturaleza, lo que equivale a conformarse con la razón. El riguroso determinismo del sistema de Spinoza, el encadenamiento causal de todas las cosas en el seno de la substancia infinita, encuentra, de todos modos, una puerta de escape en la idea del aumento de la potencia del entendimiento como ideal propio del sabio y del hombre libre, «que piensa en todo menos en la muerte» y cuya sabiduría «es una meditación de la vida». En la contemplación de la substancia infinita nace el afecto activo en el cual se perfila la autonomía del hombre libre, una autonomía que es, por otro lado, una coincidencia con el curso eterno de las cosas. Por cuanto la razón conoce el determinismo necesario de todo y contempla las causas de las pasiones, puede desligarse de éstas y ser, dentro de su

sumisión, independiente. El alma consigue la serena alegría eterna, el conocimiento de Dios que es amor intelectual a Dios *(amor Dei intellectualis)*, culminación de la metafísica y de la ética spinozistas.

Derivada del ideal expresado en la *Ética*, la filosofía política de Spinoza es una defensa de la tolerancia religiosa e ideológica dentro del Estado, cuya misión es la realización de la justicia y la protección de sus miembros contra las propias pasiones de acuerdo con los dictados racionales. Las opiniones políticas y político-religiosas de Spinoza, así como su defensa de la libre interpretación y crítica de las Escrituras, fueron violentamente combatidas, juntamente con su sistema, al que se calificó frecuentemente de ateo e impío. Aparte las críticas de Bayle, Spinoza fue atacado por Leibniz y por los cartesianos. Sus doctrinas se mantuvieron en parte como secta religiosa en Holanda hasta que con la polémica despertada con la obra de Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moisés Mendelssohn* (1785), y con el auge del romanticismo alemán, volvió a ser estimada y ensalzada su figura entre otros por Goethe, Herder, Schelling, Hegel y Schleiermacher. La filosofía de Spinoza vale, en parte, como la expresión de un racionalismo y determinismo absolutos, como la mayor construcción sistemática en la época de los sistemas, pero es también la manifestación de una actitud intelectual y moral que arraiga en fundamentos más profundos que en los del unilateral intelectualismo.

Durante la vida de Spinoza sólo se publicaron dos obras suyas: la exposición de los *Principios de la filosofía cartesiana* (junto con los *Pensamientos metafísicos)* y el *Tratado teológico-político.* Después de la muerte de Spinoza apareció un volumen de *Opera posthuma* (1677), que contenía la *Ética*, el *Tratado político*, el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, varias *Cartas* al autor con respuestas, y un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, con los respectivos títulos: *Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis; III. de origine et natura affectum; IV, de servitute humana; V. de potentia intellectus, seu de libertate humana. —Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habei, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. —Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem digitur. —Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de Spinoza et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. —Compendium grammaticae linguae Hebreae.* —En el siglo XIX se publicó por vez primera el *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* (anotaciones al *Tratado teológico-políti-*

co), descubierto por Böhmer (1852) y J. van Vloten (1862).

De las ediciones de obras completas del filósofo mencionamos: las de J. van Vloten y J. P. N. Land, 2 vols. (La Haya, I, 1882; II, 1883), 3 vols., 1895, y 4 vols., 1914; ed. crítica, C. Gebhardt (4 vols., 1925). —Hay trads. al español de la *Ética* (véase especialmente la de Oscar Cohan, 1958), del *Tratado teológico-político,* del *Tratado de la reforma del entendimiento* y del *Epistolario.*

Bibliografía: A. Domínguez, «Primer ensayo de una bibliografía hispanoamericana sobre S.», en *Anales del Seminario de Metafísica,* número 10 (1975).

Sobre el pensamiento de Spinoza, destacamos: Carl Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung,* I, 1905 (Gebhardt, que ha tenido a su cargo el *Chronicum Spinozanum,* cuyo primer volumen se publicó en 1921, y es uno de los mejores investigadores de Spinoza, es autor de muchos otros escritos sobre el filósofo; uno de ellos, exposición breve de su vida y filosofía, *Spinoza,* 1932, ha sido traducido al esp.: 1940). —León Dujovne, *Spinoza: Su vida, su época, su obra, su influencia,* 4 vols. (I, 1941; II, 1942; III, 1943; IV, 1945). —Joaquín Ruiz, *Lecturas de S.,* 1962. —Vidal I. Peña García, *El materialismo de S.,* 1975. —César Tejedor Campomanes, *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre S.,* 1981. —Stuart Hampshire, *S.,* AU 323, 1982, Alianza Editorial.

STRAWSON, P[ETER] F[REDERICK], nac. (1919), estudió en «Christ's College» y en «St. John's College», de Oxford, y es «Fellow» en el «University College», también de Oxford. Es uno de los más destacados e influyentes «miembros» del llamado «grupo de Oxford», es decir, de los cultivadores de la titulada «filosofía del lenguaje corriente». Es fundamental en este respecto la noción de uso, y Strawson apeló a ella en su crítica de la teoría russelliana de las descripciones y en su análisis de la noción de verdad conocido bajo el nombre de «concepto ejecutivo ('performativo') de la verdad».

En su estudio sobre la teoría lógica, Strawson ha mostrado las diferencias fundamentales que hay entre el lenguaje lógico formal y las expresiones de carácter lógico en el lenguaje corriente (o «lógica informal») y ha tratado de ver en qué medida la consideración puramente formal de las expresiones lógicas deja escapar usos que la «lógica informal» exhibe. Strawson ha desarrollado asimismo varios elementos de lo que ha llamado «metafísica descriptiva», a diferencia de la «metafísica» revisionaria» —la cual, por lo demás, está al servicio de la «metafísica descriptiva»—. A este efecto ha estudiado los modos de identificar y distinguir individuos por medio de la localización espacio-temporal. Strawson

ha examinado críticamente cuatro tipos de «particulares»: los cuerpos, los sonidos, las personas y las mónadas. Según Strawson, siendo los nombres propios (aparte demostrativos) los puntos en torno a los cuales giran frases descriptivas, hay que considerar sobre todo personas y lugares. «Es una verdad conceptual... que los lugares son definidos por relaciones de cuerpos materiales; y es también una verdad conceptual... que las personas tienen cuerpos materiales» (*Individuals,* página 58).

Se deben asimismo a Strawson investigaciones que él mismo ha calificado de «lógico-gramaticales».

Obras: *Introduction to Logical Theory,* 1952 (trad. esp.: *Introducción a la teoría lógica,* 1969). —*The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of pure Reason»,* 1966 (trad. esp.: *Los límites del sentido,* 1976). —*Skepticism and Naturalism: Some Varieties,* 1984 [Woodbridge Lectures, 1983]. Véase J. C. León Sánchez, *Análisis proposicional y ontología. Estudio a través de S. y Geach,* 1984.

SUÁREZ, FRANCISCO (1548-1617), llamado *doctor eximius,* nac. en Granada. Estudió en Salamanca, ingresó como novicio en la Compañía de Jesús en Medina del Campo, y luego estudió en el Colegio de la Orden en Salamanca. De 1572 a 1574 enseñó filosofía en los Colegios jesuitas de Salamanca y Segovia; de 1575 a 1597 fue lector de teología en varios Colegios jesuitas (Segovia, Ávila, Valladolid, Colegio Romano en Roma, Alcalá, Salamanca) y de 1597 a 1615 ocupó la cátedra de «Prima» en la Universidad de Coimbra.

Suárez es el representante más destacado de la escolástica del siglo XVI. Aunque sus contribuciones teológicas y filosóficas son muy amplias y afectan a casi todos los problemas tratados por los escolásticos de la época, se destaca su sistematización de la metafísica y su filosofía jurídica y política. Luego nos referiremos a la influencia ejercida por la primera en el desarrollo de importantes segmentos de la filosofía moderna. Dentro de su propio campo no fue menos influyente la segunda; en efecto, hay elementos «suaristas» en Grocio como, dentro de la metafísica, los hay en Leibniz. Aquí nos interesa principalmente la metafísica de Suárez, pero diremos unas palabras sobre la tendencia general de su filosofía política y jurídica.

Esta filosofía, fundada en gran parte en Santo Tomás, va más lejos que este último y, desde luego, tiene en cuenta situaciones políticas que no podían entrar dentro del horizonte de su predecesor. Lo mismo que Santo Tomás, Suárez habla de cuestiones jurídicas —de las leyes— como teólogo. Ello se debe a que toda ley deriva últimamente de Dios. Pero la subordinación última de todas las leyes humanas a Dios no quiere decir que las leyes hu-

manas sean las mismas que las divinas; las leyes humanas están encaminadas a la prescripción de los fines propios de la comunidad humana como sociedad de seres racionales que, como tales, pueden actuar de diversos modos: ante todo, justa o injustamente. En rigor, sólo con relación a las comunidades humanas puede hablarse de leyes. Estas leyes son promulgadas por el legislador, y uno de los problemas que se plantean al respecto es justamente el de determinar quién es el legislador. El legislador supremo es, por supuesto, Dios, pero aunque la legislación humana participe de la divina, no es idéntica a ésta. Es importante precisamente en la obra jurídica y política de Suárez la atención prestada tanto a lo que podría llamarse la jerarquía de las leyes, como a la autonomía de cada una de las diversas clases de leyes. Así, por ejemplo, Suárez desarrolla el concepto de ley natural, el de la «ley de las naciones», *ius gentium,* y el de la ley civil. Se trata en cada caso de un tipo de ley que da lugar a un Derecho propio. Ninguno de estos Derechos tiene que ser incompatible con el otro, pero ninguno se confunde con el otro. La ley natural, aunque no divina, parece tener en común con ésta su universalidad y su eternidad. La «ley de las naciones» no es ni divina ni natural, sino positiva y humana, pero posee la universalidad que le dan las costumbres. La ley civil es humana y positiva y posee una cierta universalidad, pero está encaminada al bien común de cada comunidad. Suárez desarrolla a este respecto la idea del consentimiento de los miembros de una comunidad, idea similar a la del «contrato social», pero niega que el consentimiento en cuestión sea una mera convención. Suárez desarrolla asimismo la cuestión del origen y legitimidad del poder civil. El monarca detenta el poder no de un modo absoluto y arbitrario, sino por una delegación basada en el consentimiento; la revuelta es justificada cuando el monarca abusa del poder que legalmente ostenta y se convierte en un tirano, es decir, usa de su poder para su propio fin y no para el bien común.

La metafísica de Suárez, más importante para nuestro propósito, ofrece, por lo pronto, una característica importante: es el primer ensayo logrado de constituir un cuerpo de doctrina metafísica independiente, en el sentido de no seguir el curso de los «libros metafísicos» de Aristóteles. El modo como Suárez concibe la metafísica puede colegirse del orden de sus *Disputaciones*. Éstas consisten en un análisis del objeto propio de la metafísica *(disp.* 1*)*, del concepto del ente (2), de las propiedades y principios del ente en general (3), de la unidad trascendental en general (4), de la unidad individual y del principio de individuación (5), de la unidad formal y universal (6), de las varias clases de diferencia (7), de la verdad (8), de la falsedad y sus formas (9), del bien (10) y del mal

(11). Sigue después el examen de la causalidad metafísica (12), de la causa material (13 y 14), de la causa formal (15 y 16), de la causa eficiente, con especial consideración de la causa primera (17 a 22), de la causa final (23), de la causa ejemplar (24), de la relación de la causa con el efecto (26) y de la relación entre las causas (27). Las divisiones del ser constituyen el objeto de las disputaciones siguientes, donde se trata de su división en el ser infinito y el ser finito (28), de la intelección de la existencia de Dios (29) y de la esencia y propiedades del ser divino (30). Al examen del ser finito, con el análisis del ser finito creado en general (31), de la separación de este ser en substancia y accidente (32), de la doctrina metafísica de la substancia (33 a 36), de los accidentes en general (38), de la articulación categorial del accidente y de sus diversas especies (39), de la cantidad (40 y 41), de la cualidad (42 a 46), de las relaciones (47), de la acción (48), de la pasión (49), del tiempo y del espacio (50 y 51), del lugar y del hábito (52 y 53) y, finalmente *(disp. 54)*, de los entes de razón.

Indicaremos ahora que aunque el pensamiento de Suárez está más próximo al de Santo Tomás que a cualquier otro de los grandes teólogos y filósofos escolásticos, no puede considerárselo simplemente como una reiteración ni siquiera un mero desarrollo del tomismo. Por lo pronto, caracteriza a Suárez el examen detallado de varias opiniones sobre cada cuestión fundamental antes de proceder a dar su propia solución. En muchos casos, la solución se halla dentro del espíritu de la escuela tomista, pero en no pocas ocasiones modifica la solución o se acerca a otra escuela. Así, por ejemplo, en la dilucidación del concepto de ente subraya la unidad de tal concepto en forma que se aproxima a Duns Escoto. Ello no obstante, elude la tesis de la completa univocidad del ente para admitir una analogía. Puede parecer por lo pronto que se trata simplemente de una actitud ecléctica, pero debe observarse que la conclusión a que se llega en cada caso es resultado del esfuerzo por eliminar las dificultades que suscitan las tesis examinadas, de modo que no se trata tanto de una «composición» como de un «análisis». En otros casos, la conclusión a que llega Suárez, aunque comparable a la de Santo Tomás, y en ocasiones a la de Escoto, difiere considerablemente de cualquiera de ellas por situar el problema en un plano distinto. Tal sucede con la cuestión del principio de individuación. La opinión de Suárez al respecto difiere fundamentalmente de la tomista y es muy similar a la de otros autores, como Durando de Saint Pourçain, pero deben tenerse en cuenta, en éstos como en otros casos, no solamente la opinión mantenida, sino las razones por las cuales es mantenida. Suárez indica que hay dos clases de unidades indivisibles: una, propiamente material, y otra específica, perteneciente a

todos los individuos de la misma especie. No puede, pues, hablarse de lo universal unívocamente, sino que hay que referirse a ello como algo que está potencialmente en las cosas y en acto en el intelecto. La verdadera realidad de la cosa es el compuesto; la propia realidad de lo espiritual no consiste en su especificidad, sino en su individualidad propia e intransferible. La individuación se halla en el compuesto mismo en virtud de su modo o forma de unión de la materia y de la forma.

Los análisis metafísicos de Suárez tienen alcance teológico; en rigor, Suárez construye su cuerpo de doctrina metafísica como teólogo. Ello puede verse en muchos casos, pero mencionaremos solamente tres a guisa de ejemplos. Punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. Suárez rechaza gran parte de las pruebas propuestas, especialmente la prueba física, que pasa del ser que se mueve a su causa, pues ello conduce a su entender sólo a una causa primera material. En vez del paso del movimiento a su causa debe afirmarse el paso de lo creado al Creador, tal como se presupone en la distinción entre el ente infinito increado y el ente finito creado. He aquí un punto en donde la metafísica está enfocada a la teología. Otro punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de la relación entre esencia y existencia. En este caso Suárez disiente de la opinión tomista de que hay una distinción real en los entes creados. La distinción es una distinción de razón con fundamento en la cosa. Ello no equivale a modificar sustancialmente la idea de que las criaturas son contingentes, pero indica en qué modo lo son; por tanto, establece un criterio acerca de la relación entre la criatura y el Creador. Finalmente, puede considerarse como punto capital metafísico el problema del modo como una existencia posee su ser. Suárez desarrolla a este respecto una de sus teorías más originales y completas, la teoría modal. Mediante dicha teoría modal Suárez, dilucida un número considerable de problemas de índole teológica.

Es imposible resumir siquiera a la carrera las principales tesis de Suárez, sobre todo teniendo en cuenta que, según apuntamos antes, las tesis en cuestión dicen muy poco sin los argumentos que las acompañan. La abundante argumentación y discusión *(disputatio)* de Suárez no es ajena a su propia tendencia filosófica; es, en verdad, uno de sus más importantes rasgos. Sólo podemos poner de relieve que hay en el pensamiento de Suárez un constante espíritu de «formalización» que ha llevado a algunos a pensar que la metafísica de Suárez es una metafísica «esencialista» más bien que «existencial». Ello es dudoso si nos atenemos al modo como Suárez entiende conceptos tales como los de realidad, existencia, etc.; es más plausible sostener que la tendencia a la «formalización» es consecuencia de un espíritu fi-

losófico a la vez formal y sistemático. El *semper formaliter loquitur* puede atribuirse a Suárez tanto o más que a Santo Tomás, pero se trata de un «hablar formalmente» de lo real.

La labor de Suárez representa el más alto punto de la llamada «escolástica del Barroco». Suárez fue uno de los autores más influyentes, si no el más influyente en las Universidades europeas. El ejemplo más eminente es el de Leibniz, pero pueden mencionarse otros, de los que destacamos: Franco Burgerdijk, en Leyden, cuyos *Institutionum metaphysicorum libri duo* (1640) son un *Compendium* de Suárez; Jacobus Martini; Clemens Timpler; Christian Scheibler; Jacob Revius, autor de un *Suarez repurgatus* (1649); Andrian Heereboord. Importantes son las huellas de Suárez en la formación de la llamada «Escuela de Leibniz-Wolff». Considerable fue la influencia de Suárez sobre escolásticos españoles; mencionamos a guisa de ejemplo a Miguel Viñas (1642-1718), cuya *Philosophia scholastica* (3 vols., 1709) es en gran parte una reformulación de Suárez (con elementos de Santo Tomás y Duns Escoto).

La obra capital de Suárez son las *Disputationes Metaphysicae* (abreviadas: *Disp. met.* y también *Met. disp.*). Su título completo es: *Metaphysicarum Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, pars prima et pars secunda.* Aparecieron en Salamanca en 1597 y se reimprimieron varias veces (aparte las reimpresiones en obras completas). Trad. esp. de la *Meditación I: Introducción a la metafísica* (1943), y de la *Meditación II: Sobre el concepto del ente* (1945). Trad. esp. de las *Disputaciones metafísicas,* 7 vols., 1960-1966, texto latino y versión esp.; ed. y trad. de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón.

Otra obra filosófica importante de Suárez es el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus,* cuya primera edición es de 1612. Trad. esp.: *Tratado de las leyes y del Dios legislador,* 11 vols., 1918-1921. Ed. crítica bilingüe (latín y esp.), por Luciano Pereña *et al.*, 5 vols., 1972-1975.

Edición de obras en «Biblioteca de Autores Cristianos»: 1948 y sigs. (I. *Misterios de la vida de Cristo,* 1948). Ed. de *De juramento fidelitatis* [Defensio fidei] (texto latino y trad. esp.), 2 vols., 1979. —*De anima,* ed. crítica por Salvador Castellote, basado en la ed. de Lyon de 1961.

Bibliografía: *Bibliografía suareciana (Reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca de Suárez desde el centenario de su muerte, 1917, hasta 1947),* 1948 [Estudios eclesiásticos, 22]. —Jesús Iturrioz, S. J., «Bibliografía suareciana», en *Pensamiento,* IV (1948). —Francisco de P. Solá, *S. y las ediciones de sus obras,* 1948. —Ramón Ceñal, *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650,* 1948. —P. Múgica, *Mono-*

grafía bibliográfica con ocasión del centenario de su nacimiento, 1948.

Véase: E. Conde y Luque, *Vida y doctrinas de S.,* 1909. —R. de Scoraille, *El P.F.S.,* 2 vols., 1917 [I. *El estudiante, el profesor;* II. *El doctor, el religioso*]). —Joaquín Carreras y Artau, *Ética Hispana: Apuntes sobre la «Filosofía de las Leyes» del Padre F. S.,* 1912. —Íd., íd., *Doctrinas de S. acerca del Derecho de gentes y su relación con el Derecho natural,* 1921. —A. Bonilla y San Martín, *F. S.: El escolasticismo tomista y el Derecho internaional,* 1918. —E. Cantera, *El inmanentismo y la filosofía suarista,* 1919. —Luis Recaséns Siches, *La filosofía del Derecho en F. S.,* 1927. —H. Rommen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en F. S.,* 1927, trad. esp., 1952). —Alberto Bonet, *Doctrina de S. sobre la libertad,* 1927. —Juan Zaragüeta, *La filosofía de S. y el pensamiento actual,* 1941. —Marcial Solana, *Historia de la filosofía española, Época del Renacimiento (Siglo XVI),* 3 vols., 1941 (t. III). —Manuel Calvillo, *F. S.,* 1945. —Enrique Gómez Arboleya, *F. S., S. J. Situación espiritual, vida y obra. Metafísica,* 2 vols., 1946. —José Hellín, S. J., *La analogía al ser y el conocimiento de Dios en S.,* 1947. —José María Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. S.,* 1948. —José María Alejandro, S. J., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista,* 1948. —Jesús Iturrioz, S. J., *Estudios sobre la metafísica de F. S.,* 1949. —J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en S.,* 1949. —P. Mateo Lanseros, *La autoridad civil en S.,* 1949. —C. Fernández, S. J., *Metafísica del conocimiento en S.,* 1954. —José Gustavo Baena, *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en S.,* 1957.

T

TALES DE MILETO *(ca.* 640/639-546/545 antes de J. C.) fue, como dice Diógenes Laercio, «el primero que tuvo el nombre de sabio cuando se nombraron así los siete». En realidad no se sabe si nació en Mileto o fue, como dice Herodoto, de origen fenicio. Legislador de Mileto, matemático y astrónomo, es tradicionalmente el «padre de la filosofía griega», «el fundador —dice Aristóteles— de esta clase de filosofía», esto es, de la filosofía jónica que consideraba como principios de las cosas los que proceden, añade el Estagirita, «de la naturaleza de la materia». Al preguntarse por lo que las cosas son, al indagar el principio del cambio planteó Tales, efectivamente, el problema capital de la filosofía y, con ello, dio comienzo histórico la madurez de la filosofía. Tales responde a esta pregunta señalando el agua como principio de las cosas o, mejor dicho, lo húmedo, del cual las cosas son alteraciones, condensaciones o dilataciones. Pero este principio es no sólo el fundamento de las cosas, aquello en que las cosas consisten, sino el principio de la vitalidad de todo lo viviente; tal respuesta parece ser la consecuencia de la observación de que el semen es líquido y de que el mar lo rodea y lo cerca todo. A ello se unía la consideración de que todas las cosas están animadas y que, por lo tanto, la materia se reduce, en última instancia, al alma, que es imperecedera e inmortal.

Diels-Kranz, 11 (1) y Dióg. Laer., I, 22-4.

TARSKI, ALFRED (Alfred Tajtelbaum) (1901-1983), nac. en Varsovia, ha profesado en el Liceo Zeromski y en la Universidad de Varsovia (1926-1939). Trasladado a Estados Unidos en 1939, ha profesado matemáticas en la Universidad de California (Berkeley) desde 1942 a 1973.

Se deben a Tarski numerosos trabajos en matemáticas —teoría numérica, teoría de los conjuntos, álgebra—, en la fundamentación de la matemática, en lógica, metalógica y semántica. Especialmente importantes, e influyentes, han sido sus investigaciones metamatemáticas y semánticas, o semántico-formales El estudio y axiomatización de sistemas formales han sio desarrollados grandemente partiendo de los exten-

sos trabajos realizados a través de la obra de Alfred Tarski.

Entre lógicos y filósofos Tarski es conocido, y ha influido, por su elaboración de la semántica, sus investigaciones sobre las nociones de modelo, decibilidad, definibilidad y verdad. La exposición de ideas de Tarski en estos respectos se encuentra en varios artículos de la presente obra. Particularmente importante, filosófica y lógicamente, es su concepción semántica de la verdad.

Entre los escritos de Tarski destacamos: «Przyczynek do aksjomatyki zbirou dobrze uporzadkowanego», *Przeglad filozoficzny,* 24 (1921), 83-94 («Contribución a la axiomática de conjuntos bien ordenados»). —Sur les ensembles finis», *Fundamenta mathematica,* 6 (1924), 45-95. —«Communication sur les recherches de la théorie des ensembles», *Comptes rendus de la Société des Lettres et Sciences de Varsovie,* Classe III, vol. 19 (1926), 299-330 [en colaboración con Adolf Lindenbaum]. —«Untersuchungen über den Aussagenkalkül», *ibid.,* 23 (1930), 1-21 («Investigaciones sobre el cálculo proposicional») [en colaboración con J. Łukasiewicz]. —«Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften. I», *Monatshefte Math. und Physik, 37* (1930), 361-404 («Conceptos fundamentales de la metodología de las ciencias deductivas»). —«Les opérations logiques et les ensembles projectifs», *Fund. math.,* 17 (1931), 240-48 [en col. con K. Kuratowski]. —*Projecie prawdy w jezybach nauk dedukcyjnych,* 1933 (trad. alemana: «Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen», *Studia philosophica,* 1 (1936), 261-405 («El concepto de verdad en los lenguajes formalizados»; hay edición separada, fechada 1935, con un *Nachwart*). Exposición en «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research,* 4 (1943-1944), 341-76, reimp. en antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis,* 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica», en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge, págs. 119-57). —«Grundzüge des Systemenkalküls. Erster Teil», *Fund. math.,* 25 (1935), 503-26. —«Einige methodologische Untersuchungen über die Definierbarkeit der Begriffe», *Erkenntnis,* 5 (1935-36), 80-100 («Algunas investigaciones metodológicas sobre la definibilidad de lo conceptos»). —«Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik». *Actes du Congrès Int. de Phil. Scientifique,* 1936, Parte III, págs. 1-8 («Fundamentación de la semántica científica»). —*O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej,* 1936 (trad. alemana, 1937; trad. inglesa, revisada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences,* 1941, 2.ª ed., con correcciones, 1946, 3.ª ed., rev., 1965, trad. esp. a base de la 2.ª ed. inglesa y parte de la ed. alemana de 1937:

Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas, 1951). —«On Undecidable Statements in Enlarged Systems of Logic, and the Concept of Truth, *Journal of Symbolic Logic* [citado desde ahora: *JSL*], 4 (1939), 105-12. —«On the Calculus of Relations», *JSL,* 6 (1941), 73-89. —*Direct Decomposition of Finite Algebraic Systems,* 1947 [en colaboración con B. Jónsson]. —«Some Theorems about the Sentential Calcul of Lewis and Heyting», *JSL,* 13 (1948), 1-18 [en col. con J. C. C. McKinsey]. —«On Essential Undecidability», *JSL,* 14 (1949), 75-76 [resumen]. —*Cardinal Algebras,* 1949 [con apéndice por B. Jónsson y Tarski]. —*A Decision Method for Elementary Algebra and Geometry,* 2.ª ed., 1951. —«Two General Theorems on Undefinability and Undecidability», *Bull. of American Math. Society,* 59 (1953), 365-66. —*Undecidable Theories,* 1953 [en colaboración con A. Mostowsky y R. M. Robinson]. —*Ordinal Algebras,* 1956 [en colaboración con Chen-Chung Chang y B. Jónsson]. —«What is Elementary Geometry?», en *The Axiomatic Method with Special Reference to Geometry and Physics. [Proceedings of an Intenational Symposium held at the University of California. Berkeley, Dec. 26, 1957-Jan. 4, 1958],* 1959 (trad. esp.: «¿Qué es la geometría elemental?», *Boletín de la Sociedad Matemática Moderna,* ser. 2, vol. 3, N.º 2, 1958 [publicado 1959]. —*Logic, Semantic, Metamathematics,* 2.ª ed., con introducción e índice analítico por John Corcoran. Trad. por J. H. Woodger.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO) (1225-1274), de familia lombarda, nac. en el castillo de Roccasecca, en las cercanías de Aquino, al norte de Nápoles. Después de cursar primeros estudios en la abadía de Monte Cassino, se matriculó en la Universidad de Nápoles. En esta ciudad ingresó, en 1243, en la Orden dominicana. En 1245 se trasladó a París, estudiando hasta 1248 bajo el magisterio de Alberto Magno. Con el mismo maestro estudió en Colonia de 1248 a 1252. En 1252 se dirigió de nuevo a París, siendo «lector» de las Escrituras y luego de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el *Studium generale* dominico de Saint-Jacques, a la sazón incorporado a la Universidad. Después de recibir el título de *magister theologiae* regresó, en 1259, a Italia, profesando en Agnani, Orvieto y Roma. En París de nuevo en 1269, profesó hasta 1272, cuando se dirigió a Nápoles para organizar los estudios teológicos en el *Studium* dominico de dicha ciudad. Llamado por el Papa Gregorio X para asistir al Concilio de Lyon, falleció, mientras se encontraba en ruta, en el convento de cistercienses de Fossanova.

A fines de 1273 Tomás tuvo una experiencia mística que le hizo suspender su trabajo en la Parte III de la *Summa theologica.*

Fue canonizado el 18 de julio de 1323. Santo Tomás es llamado *doctor angelicus* y *doctor communis,* así como *Divus (Divus Thomas)* y «el ángel de las Escuelas». Gran parte de la neoescolástica ha consistido en una renovación del tomismo.

La amplitud y detalle con que Santo Tomás expuso su pensamiento teológico y filosófico —no obstante haber quedado incompleta la *Summa theologica—,* y la multitud de temas y tradiciones que se entrecruzan en dicho pensamiento, hace imposible dar aquí de él un resumen adecuado.

Característico del pensamiento de Santo Tomás es que, aunque fue primariamente teólogo, hay en su obra gran copia de temas y argumentos filosóficos con respecto a los cuales —como sucede, por lo demás, en muchos autores escolásticos— *semper formaliter loquitur*. En todo caso, hay una diferencia importante entre el modo como Santo Tomás se expresa y el modo como se expresa San Agustín. Desde luego, Santo Tomás sigue en muchos puntos importantes el pensamiento de San Agustín, de modo que aunque pueda hablarse, como se ha hecho a menudo, del «tomismo» como de una *vía* en numerosos respectos distinta del «agustinismo», ello no significa que Santo Tomás no fuera asimismo en gran medida «agustiniano». Pero en todo caso el «modo de pensar» —que incluye el «modo de hablar»— tomista es notoriamente diferente del «modo de pensar» agustiniano. En San Agustín predomina el «orden del corazón»; en Santo Tomás, cuando menos en tanto que filosofía como teólogo, predomina el «orden intelectual».

Se ha dicho a veces que con Santo Tomás culminó el movimiento de aristotelización iniciado entre los comentaristas árabes (especialmente Averroes) y judíos (especialmente Maimónides) y ya considerablemente desarrollado, entre otros, por Alberto Magno, hasta el punto de que se suele equiparar 'tomismo' a 'filosofía aristotélico-tomista'. Ahora bien, aunque es cierto que el pensamiento de Santo Tomás consiste en gran parte en una asimilación del pensamiento de Aristóteles —tanto en la forma de comentarios a las obras del Estagirita como en la articulación del pensamiento del Estagirita en opúsculos diversos y hasta en las «sumas»—, no debe olvidarse que hay también en Santo Tomás una asimilación de otros materiales filosóficos y teológicos —de los Padres de la Iglesia, del Pseudo-Dionisio, de Boecio, de los comentaristas árabes y judíos—. Con respecto a los últimos debe hacerse constar que la llamada «aristotelización» tomista debe mucho a los trabajos anteriores de Averroes y de Maimónides —a quienes, por lo demás, se opuso en puntos decisivos—. En otros términos, bien que ciertos «materiales», especialmente materiales filosóficos, con los cuales se edifica el pensamiento de Santo To-

más sean más obvios o más voluminosos que otros, dicho pensamiento consiste en buena parte en una asimilación «propia» más bien que en una combinación ecléctica.

Siendo Santo Tomás primariamente teólogo, se plantean cuando menos dos problemas en la exposición de su pensamiento: el problema del orden a seguir en la exposición, y el de la relación entre teología y filosofía.

En lo que toca al primer punto, aunque podría exponerse el pensamiento de Santo Tomás siguiendo un orden filosófico tal como el siguiente: concepción del conocimiento; idea de la realidad; idea de la Naturaleza; concepción del hombre, etc., se es más fiel al espíritu de Santo Tomás cuando se sigue un orden teológico tal como el que se encuentra en la *Summa theologica:* Dios (demostración de su existencia; naturaleza y atributos, etc.); la creación (los ángeles; el mundo; el hombre —y, dentro de este último tema: el alma, la unión del alma con el cuerpo; las potencias humanas, etc.); el gobierno divino (Providencia, destino, etc., etc.). Es cierto que el tratamiento de temas teológicos presupone (cuando menos para el filósofo) el tratamiento de ciertos conceptos filosóficos básicos; además, aunque se siga un «orden teológico» habrá de hacerse, por lo menos aquí, atendiendo principalmente a las cuestiones filosóficas, y dejando de lado algunos temas teológicos fundamentales. Pero en todo caso hay que tener como trasfondo el «plan» de la *Summa* en la forma propuesta por M.-D. Chenu, O. P.: emanación y retorno *(exitus* y *reditus)* por un lado, y la Encarnación como centro de la «economía» divina, por otro lado. Este «plan» se halla articulado como sigue: la emanación, Dios principio; el retorno, Dios fin; las condiciones cristianas del retorno.

En cuanto al segundo punto, Santo Tomás no funde la filosofía con la teología ni tampoco las mantiene separadas. Su tendencia constante es la de establecer un equilibrio que no resulta de una mera distribución de temas, ya que en muchos casos los temas teológicos y filosóficos son para él los mismos. El equilibrio se funda en gran parte en el modo como son concebidas las «verdades». Hay, según Santo Tomás, verdades estrictamente teológicas que son conocidas sólo por revelación; verdades filosóficas que no han sido reveladas, y verdades a la vez teológicas y filosóficas que han sido reveladas, pero que son también accesibles racionalmente. Las verdades comunes a la teología y a la filosofía no son verdades distintas entre sí en cuanto a su contenido; son declaradas «teológicas» o «filosóficas» en virtud de los distintos modos de hablarse acerca de ellas. Cualquier diferencia entre ellas, en suma, no es «material», sino sólo «formal». Las verdades estrictamente teológicas o, si se quiere, las verdades sólo reveladas, deben

ser aceptadas por el filósofo como «artículos de fe», pero, a diferencia de los que subrayan el carácter «paradójico» y hasta «absurdo» de tales verdades, Santo Tomás se inclina a extender al máximo las posibilidades de la razón filosófica. No puede haber, según Santo Tomás, incompatibilidad entre la fe y la razón. La razón puede, y debe, moverse con toda libertad, sin temor a encontrar, siempre que proceda rectamente, nada contrario a la fe; a lo sumo, la razón podrá topar con verdades que le son inaccesibles e impenetrables. Por eso las verdades filosóficas no son ni contrarias a la fe ni tampoco indiferentes a la fe. En cuanto a las verdades a la vez teológicas y filosóficas, siendo asunto de creencia, y también de comprensión racional, pueden ser consideradas como *preambula fidei*, preámbulos o prolegómenos para la fe. Por lo demás, sucede a menudo, según pusimos antes de relieve, que, no obstante su punto de partida teológico, la comprensión del pensamiento de Santo Tomás requiera una previa incursión filosófica.

La cuestión de la relación entre teología y filosofía en Santo Tomás está estrechamente relacionada con la cuestión de la relación entre los órdenes sobrenatural y natural. Se ha dicho a veces que, acaso por la influencia de Aristóteles, Santo Tomás se ha inclinado, conscientemente o no, hacia una posición «naturalista». En la medida en que Santo Tomás trata de comprender racionalmente los fines naturales del hombre y la estructura y movimientos de los cuerpos naturales, ello tiene un viso de verdad. También tiene un viso de verdad la idea según la cual, siendo Santo Tomás «un filósofo de lo concreto», hay en él una «tendencia hacia la existencia» más bien que una «tendencia hacia la esencia» —o, como se ha dicho también, un tanto anacrónicamente y, desde luego, ambiguamente, que hay en Santo Tomás una tendencia «existencialista» más bien que una tendencia «esencialista» tal como la que se encuentra en los escolásticos avicenianos—. Pero destacar en demasía la importancia de «lo natural» en el pensamiento de Santo Tomás puede llevar a olvidar que lo natural está para él integrado y subordinado armoniosamente a lo sobrenatural. Lo natural tiene una autonomía, pero no una independencia. Dentro de «este mundo» las cosas son lo que son «naturalmente», pero lo son en tanto que un «momento» en el proceso de la creación y en el movimiento de la creación hacia su creador. En cuanto al «primado de la existencia», es aceptable siempre que se tenga en cuenta que para Santo Tomás el existir *(esse)* es el acto por el cual una substancia (finita) es justamente aquello que es, es decir, el acto por el cual una esencia tiene ser.

Lo dicho permite hacerse una primera idea del pensamiento de Santo Tomás como un pensamiento de tipo equilibrado, pero ello no significa que no haya en

Santo Tomás una serie de muy definidas posiciones filosóficas. A algunas de las más capitales nos referiremos en el resto de este artículo, pero antes destacaremos lo que puede llamarse el punto de vista «concreto» y «objetivo» en la filosofía tomista. Este punto de vista significa que dicha filosofía se halla orientada hacia el «objeto» y no hacia el «sujeto». No parte, en efecto, como en muchos autores que siguieron la *via* agustiniana, de una vivencia de la subjetividad, inclusive teniendo en cuenta que semejante vivencia no es en la *via* en cuestión un «subjetivismo» de tipo moderno, sino un movimiento radical de trascendencia del «sujeto» —del «alma»— hacia Dios. Tampoco parte la filosofía tomista de un punto de vista «axiomático» —en el sentido tradicional de 'axioma'—, es decir, de una serie de principios últimos de los cuales se puede proceder a derivar consecuencias en las que se encuentren verdades relativas al mundo natural. Por suponer que el hombre es un ser finito, Santo Tomás estima que no tiene más remedio que comenzar con una reflexión sobre lo que se le da en la experiencia sensible. No se trata de una limitación a los datos de los sentidos, como si en ellos se hallara el principio y el fin de todo conocimiento. Se trata de la idea de que todo conocimiento comienza con la experiencia sensible y de que sólo asentándose en ella se puede proceder a remontar los «grados de la abstracción», pues las especies, las ideas, etc., son abstraídas de lo sensible. El sujeto cognoscente colabora activamente en el conocimiento, ya que, como escribe Santo Tomás, *quidquid recipitur recipitur per modum recipientis* —literalmente, «cuando se recibe, se recibe por medio del recipiente»—. Pero el sujeto comienza con lo que le es dado. No puede, pues, admitirse una visión directa e inmediata de la Verdad, y ni siquiera de las verdades. Una y otras son accesibles sólo lenta y penosamente —y también sistemática y metódicamente—. Suponer lo contrario es imaginar que el hombre no es un hombre, sino un ángel, un espíritu puro, es decir, que no está limitado por la experiencia y lo que pueda racionalmente extraer o abstraer de ella. Por estas razones se ha dicho que Santo Tomás es, gnoseológicamente hablando, un «empirista» —como es, en la doctrina de los universales, un «realista moderado»—. Ahora bien, decir que lo cognoscible lo es en tanto que conocido por un sujeto limitado no equivale a mantener que, más allá de lo cognoscible por experiencia y observación racional, hay un mundo irracional. Santo Tomás pone con frecuencia de relieve el carácter inteligible de la realidad. Este carácter inteligible transparece cuando se considera que la realidad está, por decirlo así, racionalmente articulada por un mundo de formas sin las cuales sería imposible el conocimiento. Las formas no son —en los entes crea-

dos— entidades que se basten por sí mismas, ya sea porque impliquen las correspondientes existencias, o porque éstas sean accidentes meramente agregados a ellas. Nos ocuparemos luego brevemente de la opinión de Santo Tomás sobre la debatida cuestión de la relación entre esencia y existencia. Aquí bastará indicar que el modo como Santo Tomás concibe esta relación está estrechamente ligado con sus ideas sobre el fundamento y la posibilidad del conocimiento.

Aunque la mayor parte de lo dicho pertenece al orden filosófico, es conveniente tenerlo en cuenta cuando se procede según el orden teológico. Como indicamos antes, este orden supone que lo primero de que se habla es del ser creador e increado, es decir, de Dios. Pero hablar de Dios al modo de Santo Tomás es a la vez presuponer que debe, y puede, probarse la existencia de Dios no con la idea de Dios directamente presente a la mente, sino como resultado de un *proceso* de prueba. Es muy posible que para Santo Tomás la prueba o, mejor, las pruebas de la existencia de Dios resultaran, a la postre, imposibles sin que Dios auxiliara al hombre, pero ello es muy distinto de aceptar la doctrina de la iluminación como «iluminación divina» al modo agustiniano. En todo caso, si se admite que el hombre conoce a Dios naturalmente, hay que agregar que lo conoce sólo de un modo confuso, por lo menos en cuanto se halla en este mundo. Recordaremos aquí que para Santo Tomás, aunque la existencia de Dios es el contenido de un enunciado *per se notum secundum se,* evidente por sí en cuanto a sí mismo, no es *per se notum quoad nos,* evidente con respecto a nosotros. Por eso justamente hay que probar tal existencia. Y ello debe hacerse partiendo de lo que puede observarse por experiencia y por la reflexión racional sobre esta experiencia. Dios nos es conocido, por lo pronto, por sus efectos; por tanto, su prueba, o pruebas, tienen que proceder *a posteriori*. Sólo de este modo se podrá tener una noción suficiente de Dios, más clara que la imagen de Dios grabada en el alma como expresión del deseo de beatitud innato en todos los hombres. Las pruebas que proporciona Santo Tomás son las famosas «cinco vías», *quinque viae*. La primera está fundada en la observación del movimiento y en el principio de que todo lo que se mueve es movido por algo. Si se rechaza proceder *ad infinitum,* habrá que admitir que hay algo que mueve sin ser movido por nada, un «primer motor», que es Dios. La segunda está fundada en la observación de la relación causal. Si se rechaza proceder *ad infinitum* habrá que admitir que hay una causa que no es efecto, una causa no causada, o primera causa, que es Dios. La tercera está fundada en la observación de las cosas contingentes y en el principio de que lo contingente depende de lo necesario. Debe haber, pues, una realidad

que sea absolutamente necesaria, y es Dios. La cuarta está fundada en la idea de los grados de perfección. Si se dice de algo que es más o menos perfecto, habrá que suponer que hay algo absolutamente perfecto por medio de lo cual se mide lo «más o menos», y esta realidad absolutamente perfecta es Dios. La quinta se basa en la idea de finalidad; si todo tiende hacia un fin, deberá haber un fin absoluto hacia el cual todo tienda, y este fin absoluto es Dios. De estas pruebas la primera parece gozar de una cierta preeminencia, por ser la más «manifiesta», y es por ello que Santo Tomás la llama *via manifestior*.

El Dios cuya existencia ha quedado así demostrada no puede conocerse por entero o, cuando menos, no puede conocerse del modo como se conocen los entes creados. Por eso Santo Tomás admite que el conocimiento de lo que Dios es puede obtenerse mediante la *via negativa* propuesta y desarrollada por la «teología negativa», tal como se encuentra, entre otros autores, en el Pseudo-Dionisio. Sin embargo, aunque no totalmente cognoscible, Dios no es sólo cognoscible negativamente. Hay un modo positivo, por incompleto que sea, de conocer la naturaleza de Dios, y es mediante la analogía. Ciertos predicados atribuibles a las cosas, tales como los predicados 'es bueno', 'es sabio', son asimismo atribuibles a Dios. Más aún: son atribuibles a Dios de un modo eminente, por cuanto Dios es el «analogado principal». Pero al atribuirse a Dios, los predicados en cuestión no describen la naturaleza de Dios sino «analógicamente». Ello plantea el problema del tipo de analogía que se requiere a tal efecto. Indicaremos aquí únicamente que Santo Tomás destaca, en lo que toca al conocimiento de la naturaleza divina, la analogía en la cual hay un analogado principal. Por tanto, que ciertos entes sean «análogos» a otros se debe al modo como es este «otro». Observemos aquí, además, que la doctrina teológica de la analogía en Santo Tomás está en relación estrecha con la doctrina llamada de la «analogía del ente», si bien no deben siempre confundirse ambas. En efecto, la doctrina de la analogía del ente supone, siguiendo a Aristóteles, que «el ser se dice de varias maneras». Hay, por tanto, un concepto del ser que es «comunísimo» y que se aplica a todo los entes, sea el ente creador e increado o los entes creados, pero en este concepto del ser «comunísimo» no está incluido todavía, como analogado principal, el ser creador, esto es, el ser en sentido eminente, esto es, aquel que dijo de sí mismo: «Soy el que es»; en otros términos «El que Es». Así, puede hablarse de un concepto teológico de analogía distinto del concepto metafísico, pero no necesariamente incompatible con él. En este caso se trata de los dos tipos de verdades a que antes nos referíamos, y debe regir para el mismo caso la armonía entre fe y razón que

constituye uno de los ejes capitales de la doctrina de Santo Tomás.

Santo Tomás pone de relieve que la creación «desde la nada», *ex nihilo,* es concebible, porque no se trata de una producción a base de una combinación de causa material y de causa eficiente, ya que Dios es la única causa —es decir, la única causa eficiente— del mundo. Pone asimismo de relieve que la creación de la nada se debe a la infinita bondad de Dios, que «comunica» mediante creación su perfección. Ello no quiere decir que la creación sea necesaria, y menos que sea necesaria a Dios. Dios es absolutamente libre. Pero es también absolutamente bueno y absolutamente inteligente. Se ha dicho a este respecto que en la teología de Santo Tomás predomina el «intelectualismo», como se ha dicho que en la de Duns Escoto predomina el «voluntarismo». Sin embargo, debe tenerse presente que para Santo Tomás ninguno de los atributos divinos es realmente distinto de la esencia divina, y que el «intelectualismo» tomista aparece más como un «modo de pensar» en su autor que como un contenido doctrinal específico. Desde luego, Santo Tomás no aboga por una doctrina de *potentia absoluta* en la medida en que semejante doctrina tiende a cercenar de Dios el atributo de la absoluta inteligencia, pero ello no significa que Santo Tomás niegue la *potentia divina;* lo que sucede es que tiende a considerar esta *potentia* como «ordenada», sin por ello menoscabar la absoluta libertad de Dios.

Los «motivos aristotélicos» en el pensamiento de Santo Tomás aparecen más claramente que en ninguna otra parte en su doctrina de la estructura de los entes creados. Fundamental en esta doctrina es la concepción de las realidades creadas como substancias. En este sentido, Santo Tomás es «substancialista» y no, desde luego, «fenomenista». Además, su «substancialismo» es abonado, a su entender, por el sentido común o, si se quiere, por la experiencia y la observación de las cosas. En efecto, lo que se ve en la realidad creada son substancias que tienen accidentes —los cuales, además, se articulan de acuerdo con las categorías aristotélicas—. Muchos cambios en los entes creados son de carácter accidental. Hay, sin embargo, cambios de carácter substancial, cuando una substancia pasa a ser otra a través de un proceso en el que intervienen diversos agentes causales, de acuerdo con las cuatro causas aristotélicas. Pero los cambios substanciales requieren un substrato del cambio que no es ninguna substancia particular. Este substrato último del cambio es la llamada «materia prima». Sin «materia prima» no hay ninguna substancia (creada), pero sólo con «materia prima» no hay tampoco ninguna substancia (creada). Es menester una forma substancial que haga de una substancia determinada el tipo de substancia que es.

Ello requiere decir que toda substancia se compone de materia y forma. Es lo que se ha llamado la doctrina hilemórfica de la realidad natural o hilemorfismo.

La «materia prima» es pura potencialidad. La forma substancial no es, sin embargo, pura actualidad, sino una «información» de la materia o, como dice Santo Tomás, el primer acto del cuerpo físico. Ello no significa que haya «primero» una «materia» a la cual se imponga «luego» una forma: materia y forma se implican recíprocamente en los entes naturales; lo que existe en la Naturaleza es, pues, lo que Aristóteles llamaba «compuesto». Ahora bien, como la forma es lo universal, esto es, lo que «especifica» una realidad, la forma no puede ser el principio de individuación. De ahí la tesis tomista al respecto: el principio de individuación de los entes naturales es la materia. Sin embargo, como no puede ser la materia como tal, la cual es potencialidad, Santo Tomás considera que el principio de individuación es «la materia determinada por la cantidad», *materia signata quantitate* —la cual, dicho sea de paso, es ya de algún modo «forma» o, cuando menos, está «formada».

Importante en la doctrina tomista es la tesis de que cada substancia compuesta está determinada por una sola forma substancial y, de consiguiente, el rechazo de la doctrina de la llamada «pluralidad de formas». Ello sucede no solamente en los cuerpos naturales desprovistos de racionalidad, sino en el propio hombre: el alma —o, más exactamente , el alma humana, pues en un sentido muy amplio de 'alma' puede hablarse de «alma vegetativa», «alma sensitiva», etc.— es para Santo Tomás la única forma substancial del cuerpo humano que hace que el hombre sea lo que es y que funda, además, la unidad del hombre como unidad del cuerpo y el alma. Santo Tomás se opuso a la doctrina según la cual los ángeles están compuestos de materia y forma; no puede suceder tal por cuanto los ángeles son puros espíritus y, por ende, inmateriales. Pero la limitación del hilemorfismo a «este mundo» no llevó a Santo Tomás a considerar que todos los espíritus puros fueran puros actos. Sólo Dios es acto puro; los ángeles poseen alguna potencialidad. Ello significa que la composición a base de potencia y acto no coincide completamente con la composición hilemórfica; la primera tiene mayor alcance que la segunda. Puede ahora preguntarse cuál es el alcance de lo que podría llamarse «composición de esencia y existencia». En principio parece que esta «composición» tenga mayor alcance que ninguna otra, por cuanto mientras los ángeles carecen de materia y Dios carece de potencialidad —en el sentido de ser acto puro—, de modo que hay dos «esferas» en las cuales se excluye por principio respectivamente la materia y la potencialidad, no hay ninguna «esfera» en

la cual no tenga una función la relación entre esencia y existencia. Pero aunque en un sentido la relación en cuestión tiene un alcance (metafísico) mayor que ninguna otra, en otro sentido sucede que la «composición de esencia y existencia» —en cuanto la primera implica necesariamente la segunda— es válida solamente para Dios. Es la tesis de la distinción real de esencia y existencia en los seres creados, tan característica del tomismo. Se trata, desde luego, de una distinción de orden metafísico y no físico, pues esencia y existencia no son dos elementos o realidades que puedan «juntarse» o «componerse». Dios no se compone de esencia y existencia; sólo ocurre que en Dios no se distinguen. En los seres creados no requiere necesariamente la existencia; la única causa última de toda existencia es Dios. Sin embargo, un ser creado existente no es concebible como una esencia a la cual se «agregue» una existencia, de tal suerte que la esencia podría «existir» sin la esencia y viceversa. La esencia no es una «cosa» que exista. Tampoco la existencia es un «accidente» extrínseco a la esencia. Esencia y existencia son separables en los entes creados como principios metafísicos constitutivos.

De la concepción tomista del hombre indiquemos aquí sólo que Santo Tomás se opone tanto al dualismo platónico, o llamado «platónico», del cuerpo y el alma, como a toda reducción «espiritualista» del cuerpo al alma y a toda reducción «materialista» del alma al cuerpo. Siendo el alma la forma substancial primera y única del cuerpo humano, cuerpo y alma forman una unidad. Ello no quiere decir que las facultades del alma y las del cuerpo sean idénticas; hay, en efecto, según Santo Tomás, ciertas facultades que son propias únicamente del alma. Por eso el alma puede subsistir sin el cuerpo, pero la plena beatitud se alcanza únicamente cuando, con la resurrección de los cuerpos, éstos se «transfiguran» y se restablece, en un orden superior, la unidad del cuerpo y del alma. Lo que puede llamarse, *grosso modo*, la «psicología» de Santo Tomás posee, pues, un fuerte componente teológico —además de poseer un importante componente «natural»—. Posee asimismo un fuerte componente moral. En efecto, su concepción del ser humano Santo Tomás tiene en cuenta «el fin del hombre». Este fin es, como en Aristóteles, la felicidad, pero mientras el Estagirita hacía culminar esta felicidad en la «vida teórica» o «contemplativa», Santo Tomás estima que inclusive la vida contemplativa es insuficiente a menos que se entienda como contemplación y disfrute, *fruitio*, de Dios. Ello no significa descartar otras especies de felicidad y otros modos (o, mejor, grados) de perfección, pero significa subordinarlos a un fin último de carácter «teológico» que no entraba en los designios de Aristóteles. En rigor, esta aspiración del hombre a su propio bien último es en gran

parte lo que hace del hombre lo que es, a diferencia de los demás entes creados que se hallan en una escala inferior a la de los espíritus puros. El fin de la actividad moral es para Santo Tomás el bien, pero este bien se halla fundado en Dios, único ser que es absolutamente el Bien. La esencia última de la felicidad como beatitud es la visión de la esencia divina, la cual es la esencia del Bien —o de la Bondad o lo Bueno—. Por eso la recta voluntad tiende al Bien, como la recta inteligencia tiende a la Verdad —Bien y Verdad son los trascendentales objetos directos de la voluntad y la inteligencia. Todos los demás bienes no son fines últimos, pero no son descartados, por cuanto son fines subordinados al fin último y medios para alcanzar este fin.

La tendencia del pensamiento de Santo Tomás al equilibrio se manifiesta asimismo en su doctrina política y social. Parte de esta doctrina puede considerarse como una respuesta a los problemas políticos, jurídicos y sociales de la época de Santo Tomás; así, por ejemplo, la idea de que el Estado es una institución natural encaminada a promover y proteger el bien común —a diferencia de los que consideran que el Estado resulta de la maldad de los hombres, cuyas tendencias anárquicas el Estado viene a corregir o a suprimir, y de los que consideran que el Estado es la suprema institución colectiva humana—, y que la Iglesia es una institución que tiene fines sobrenaturales, de suerte que el Estado no debe subordinarse a la Iglesia como a un «Estado superior» pero sí subordinarse a ella en tanto que el orden natural está subordinado al orden sobrenatural y en tanto también que el orden sobrenatural perfecciona el orden natural. Mas parte considerable de las doctrinas tomistas al respecto son también consecuencia de su pensamiento total teológico y filosófico, en el cual cada orden de realidad ocupa su lugar en una jerarquía cuyo primer principio y último fin es Dios.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Santo Tomás. Destacamos dos grupos de ellas.

Por un lado, hay las interpretaciones intelectualista y realista (en sentido amplio). La intelectualista, propuesta por Pierre Rousselot, mantiene que «la inteligencia es para Santo Tomás el sentido de lo real, pero que no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino». El intelectualismo no es, pues, equivalente al abstraccionismo; por el contrario, según Rousselot, el intelectualismo metafísico de Santo Tomás realza el valor de lo que ciertos antiintelectualistas contemporáneos consideran como meras abstracciones. Esto se debe a que la inteligencia es una vida y a que la intelección no es un simple epifenómeno en la superficie de la «verdadera vida». Por eso Santo Tomás es fiel a la tesis constitutiva del intelectualismo ontológico y moral, a saber, que *«hay una*

operación intelectual de eficacia infinita, y es lo que llamamos Dios». La tesis realista, en cambio, niega que esta interpretación del pensamiento de Santo Tomás sea justa. Según J. Bofill y Bofill, defensor de esta otra interpretación, la tesis de Rousselot se basa en una restricción inadmisible del sentido de los términos 'inteligencia' y 'contemplación' en los textos del Aquinate, con desconocimiento del papel central que desempeña el amor en su filosofía. La escala de los seres queda centrada, según dicho autor, en la perfección que incluye la inteligencia sin disgregación de la Persona. Amor e inteligencia no se contraponen ni se impugnan; ambos brotan de una raíz común, que es el ser «dos momentos o aspectos complementarios *de un único dinamismo* (primero natural, luego consciente) por el cual la Persona ha de alcanzar en Dios su última y simplicísima actualidad y perfección».

Por otro lado, y especialmente en el curso del presente siglo, se han sucedido una serie de interpretaciones fundadas en la importancia otorgada en cada caso a un aspecto clave. Ciertos autores han basado su interpretación en las nociones de acto y potencia; otros, en la analogía de proporcionalidad; otros, en la noción de participación; otros, en la función que desempeñan las expresiones *esse* —en cuanto «existencia»— y *actus essendi* —en cuanto «acto de existir».

A los primeros escritos: *De ente et essentia*, 1242-1243, y comentario a los cuatro libros de sentencias de Pedro Lombardo, 1253-1255, siguieron la *Quaestio disputata de veritate*, 1256-1259, y el tratado *Contra impugnantem Dei cultum et religionem*, 1256-1257. Desde 1259 hasta 1272 redactó los comentarios a Aristóteles (al *De interpretatione*, a los *Analytica posteriora*, a la *Physica*, a la *Metaphysica*, a la *Ethica*, al *De anima*, a los *Parva naturalia*, al *De coelo et mundo*, al *De generatione et corruptione*, a la *Política*), así como los comentarios al pseudo-aristotélico *Liber de Causis*, a los tratados de Boecio (*De Trinitate, Liber de hebdomadibus)* y al Pseudo-Dionisio *(De divinis nominibus)*. En la misma época escribió, además del *Compendium theologiae ad Reginaldum* (1260), la *Summa contra gentiles* o *Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*, 1259-1260 y la *Summa theologica*, empezada en 1265 y en la cual trabajó hasta mucho después. A ello deben agregarse muchas obras polémicas y apologéticas: *De substantiis separatis*, 1260; *De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos*, 1261; *Contra errores Graecorum*, 1261-1264; *De unitate intellectum contra Averroistas; De perfectione vitae spiritualis*, 1269-1270; *Contra retrahentes a religioso ingressu*, 1270, así como los escritos menores: *De principiis naturae; De occultis operationibus; De mixtione elementorum; De motu cordis; De iudiciis astrorum; De aeternitate mundi contra murmuran-*

tes; De regimine principium, y, finalmente, las *Quaestiones disputatae* y *Quaestiones quodlibetales,* redactadas en diversos períodos.

Las principales ediciones de obras completas de Santo Tomás son: 18 vols., Roma, 1570-1571, por encargo del Papa Pío V; 18 vols., Venecia, 1594-1598, reimpresión de la anterior; 18 vols., Amberes, 1612, ed. C. Morelles; 23 vols., París, 1636-1641, ed. J. Nicolai; 28 vols., Venecia, 1745-1788, ed. B. M. de Rubeis; 25 vols., Parma, 1852-1873 (reimpresa en Nueva York, 1948 y sigs.); 34 vols., París, 1872-1880, ed. E. Fretté y P. Maré. Ed. de *Opera omnia,* incluyendo reimpresión de las ediciones leoninas (Turín, 1939 y sigs.). La edición de la *Suma teológica,* en la Biblioteca de Autores Cristianos (texto latino y castellano, con introducción general por Santiago Ramírez, O. P., traducción de Fr. Raimundo Suárez, O. P. e introducciones particulares, notas y apéndices por Fr. Francisco Muñiz, O. P., 1947 y sigs.).

Véase: Martin Grabmann, *Santo Tomás de Aquino,* 1912, trad. esp., 1930. —*La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* 1925, trad. esp., 1942. —É. Gilson, *El tomismo,* 1944[5], trad. esp., 1951. —Íd., íd., *Santo Tomás de Aquino,* 1927, trad. esp., 1929. —Jacques Maritain, *El doctor angélico,* 1929, trad. esp., 1942. —G. M. Manser, *La esencia del tomismo,* 1935[3], trad. esp., 1953. —J. Bofill y Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección,* 1950. —F. C. Copleston, *Aquinas,* 1955 (trad. esp.: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino,* 1960). —José de Ercilla, S. J., *De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista,* 1960. —Martin Grabmann, *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* 1925, trad. esp., 1942. —M.-D. Chenu, *Santo Tomás de Aquino y la teología,* 1959, trad. esp., 1962.

U

UNAMUNO, MIGUEL DE (1864-1936), nac. en Bilbao. Estudió en el «Instituto Vizcaíno» de Bilbao (1875-1880) y en la Universidad de Madrid (1880-1884). En 1891 tomó posesión de la cátedra de griego en Salamanca, a la que acumuló luego la de filología comparada de latín y castellano. Fue profesor (y rector) en Salamanca hasta su jubilación, en 1934, cuando fue nombrado «Rector perpetuo», con excepción de los años pasados en el destierro (1924-1930), en Fuerteventura, París y Hendaya.

La vida y el pensamiento de Unamuno, íntimamente enlazados con las circunstancias españolas y con la gran lucha sostenida desde fines del siglo pasado entre los europeizantes y los hispanizantes, lucha resuelta por Unamuno con su tesis de la hispanización de Europa, pueden comprenderse en función de las intuiciones centrales de su filosofía, consistente en una meditación sobre tres temas fundamentales: la doctrina del hombre de carne y hueso, la doctrina de la inmortalidad y la doctrina del Verbo. La primera, que es acaso su problema capital y el fundamento de todo su pensamiento, es expuesta por Unamuno al hilo de una polémica contra el hombre abstracto, contra el hombre tal como ha sido concebido por los filósofos en la medida en que hacían filosofía en vez de vivirla. El hombre, que es objeto y sujeto de la filosofía, no puede ser, según Unamuno, ningún «ser pensante»; por el contrario, siguiendo una tradición que se remonta a San Pablo y que cuenta entre sus mantenedores a Tertuliano, San Agustín, Pascal, Rousseau y Kierkegaard, Unamuno concibe el hombre como un ser de carne y hueso, como una realidad verdaderamente existente, como «un principio de unidad y un principio de continuidad». La proximidad de Unamuno al existencialismo, subrayada ya en diversas ocasiones, no impide ciertamente que su intuición y sentimiento del hombre sean, en el fondo, de una radicalidad mucho mayor que la expresada en cualquier filosofía existencial. En su lucha contra la filosofía profesional y contra el imperio de la lógica, en su decidida tendencia a lo concreto humano representado por el individuo y no por una vaga e inexistente «humanidad»,

Unamuno hace de la doctrina del hombre de carne y hueso el fundamento de una oposición al cientificismo racionalista, insuficiente para llenar la vida humana concreta y, por lo tanto, también impotente para confirmar o refutar lo que constituye el verdadero ser de este individuo real y actual proclamado en su filosofía: el hambre de supervivencia y el afán de inmortalidad. Toda demostración conducente a demostrar o a refutar estos sentimientos radicales es para Unamuno la expresión de una actitud asumida por los que «sólo tienen razón», por los que ven en el hombre un ente de razón y no un haz de contradicciones. Haz de contradicciones que se revela sobre todo cuando se advierte que el hombre no puede vivir tampoco sin la razón, la cual «ejerce represalias» y coloca al hombre en una inseguridad que es, a la vez, el fundamento mismo de su vida. Pues si Unamuno ha combatido sobre todo al cientificismo y al racionalismo, ha sido porque ellos adquirían en cierto momento un aire de ilegítimo triunfo, un peso que hubiera en fin de cuentas aplastado al hombre. El cientificismo y el racionalismo son uno de los caminos que conducen al suicidio, la actitud adoptada por quienes, en su afán de teología, «esto es, de abogacía», o en su invencible odio antiteológico, no advierten en la contradicción el verdadero modo de pensar y de sentir del hombre existencial. El fundamento de la creencia en la inmortalidad no se encuentra en ninguna construcción silogística ni inducción científica: se encuentra simplemente en la esperanza. Pero la inmortalidad no consiste a su vez para Unamuno en una pálida y desteñida supervivencia de las almas. Vinculándose a la concepción católica, que anuncia la resurrección de los cuerpos, Unamuno espera y proclama «la inmortalidad de cuerpo y alma» y precisamente del propio cuerpo, del que se conoce y sufre en la vida cotidiana. No se trata, por lo tanto, de una justificación ética del paso del hombre sobre la tierra, sino simplemente de la esperanza de que la muerte no sea la definitiva aniquilación del cuerpo y del alma de cada cual. Esta esperanza, velada en la mayor parte de las concepciones filosóficas por nebulosas místicas y por sutiles sistemas, es rastreada por Unamuno en los numerosos ejemplos de la sed de inmortalidad, desde los mitos y las teorías del eterno retorno hasta el afán de gloria y, en última instancia, hasta la voz constante de una duda que se insinúa en el corazón del hombre cuando éste aparta como molesta la idea de una sobrevivencia. Demostración o refutación, confirmación o negación son sólo, por consiguiente, dos formas únicas de racionalismo suicida, a las cuales es ajena la esperanza, pues ésta representa simultáneamente, como Unamuno ha subrayado explícitamente, una duda y una convicción.

A los temas de la doctrina del

hombre de carne y hueso y de la esperanza en la inmortalidad, con los cuales va implicada su idea de la agonía o lucha del cristianismo, agrega Unamuno su doctrina del Verbo, considerado como sangre del espíritu y flor de toda sabiduría. Unamuno niega la tesis goethiana que hace de la acción el principio de todo ser para llegar a la confirmación, sustentada ya en el comienzo del Evangelio de San Juan, según la cual el principio es el Verbo. Pero el Verbo tampoco es para Unamuno un *logos* abstracto o sin contenido; el Verbo es más bien para él la cualidad concreta y presente del gesto y del lenguaje humanos. De este Verbo, de esta visión de lo que las cosas son en la inmediata presencia de su perfil, deriva para Unamuno el fundamento y el término de toda filosofía. La filosofía, definida por Unamuno como el desarrollo de una lengua, queda, pues, relativizada, pero a la vez adquiere un carácter concreto absoluto. La identificación de la filosofía con la filología no es la identificación del pensamiento lógico con la estructura gramatical; es el hecho de que el Verbo, como expresión directa e inmediata del hombre de carne y hueso, sea el instrumento y el contenido de su propio pensamiento. Por eso Unamuno ve la filosofía española no en los textos de los escolásticos, sino en las obras de los místicos, en las grandes figuras de la literatura. La esencia del pensamiento español, y también, naturalmente, la esencia de su vida, es así, como la del senequismo, esta tendencia que subraya frente a la originalidad del análisis «la grandiosidad del acento y del tono». El problema de la verdad, problema fundamental de toda filosofía, es resuelto, pues, por Unamuno, mediante esta articulación interna que liga al hombre concreto con su expresión verbal, mediante la concepción que ve en lo que el hombre dice al expresarse y en lo que dicen las cosas al ofrecerse al hombre la revelación de su verdad.

Obras: *En torno al casticismo*, 1895 y 1902 (recogido en *Ensayos*, I, 1916). —*Paz en la guerra*, 1897. —*De la enseñanza superior en España*, 1899. —*Tres ensayos*, 1900 (comprenden: *¡Adentro!*, *La Ideocracia* y *La Fe;* recogidos en *Ensayos*, II, 1916). —*Amor y Pedagogía*, 1902. —*Paisajes*, 1902. —*De mi país. Descripciones, relatos y artículos de costumbres*, 1903. —*Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada*, 1905, 2.ª ed., con un nuevo ensayo, 1914. —*Poesías*, 1907. —*Recuerdos de niñez y de mocedad*, 1908. —*Mi religión y otros ensayos*, 1910. —*Rosario de sonetos líricos*, 1911. —*Por tierras de Portugal y de España*, 1911. —*Soliloquios y conversaciones*, 1911. —*Contra esto y aquello*, 1912. —*El porvenir de España*, 1912 (cartas cruzadas entre Unamuno y Ganivet, publicadas en *El Defensor de Granada*, 1897). —*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1913.

—*El espejo de la muerte*, 1913. —*Niebla (Nivola)*, 1914. —*Ensayos*, tomos I, II, III, 1916; tomos IV, V, 1917; tomos VI, VII, 1918. —*Abel Sánchez (Una historia de pasión)*, 1917. —*El Cristo de Velázquez. Poema*, 1920. —*Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 1920. —*La tía Tula*, 1921. —*Andanzas y visiones españolas*, 1922. —*Rimas de dentro*, 1923. —*Teresa: rimas de un poeta desconocido*, 1923. —*Fedra. Ensayo dramático*, 1924. —*Todo un hombre* (Escenificación de la novela dramática titulada: *Nada menos que todo un hombre)*, 1925. *De Fuerteventura a París. Diario íntimo de confinamiento y desierto vertido en sonetos*, 1925. —*Cómo se hace una novela*, 1927 (la traducción francesa apareció anteriormente, 1926). —*Romancero del destierro*, 1928. —*Dos artículos y dos discursos*, 1930. —*La agonía del cristianismo*, 1931 (trad. francesa aparecida en 1925). —*El otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*, 1932. —*San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*, 1933. —*El hermano Juan o El mundo es teatro*, 1934. —Recopilaciones póstumas: *La ciudad de Henoc. Comentario 1933*, 1941. —*Cuenca ibérica (Lenguaje y paisaje)*, 1943. —*La enormidad de España*, 1944. —*Paisajes del alma*, 1944. —*Cancionero; diario poético*, 1953, ed. F. de Onís. —Serie de artículos recogidos por M. García Blanco y publicados bajo el título *De esto y aquello*, I, 1950; II, 1951; III, 1953; IV, 1954. —*En el destierro (Recuerdos y esperanzas)*, 1957, ed. M. García Blanco [45 artículos]. —*Inquietudes y meditaciones*, 1957, ed. M. García Blanco. —*Cincuenta poesías inéditas (1899-1927)*, 1958, ed. M. García Blanco. —*Mi vida y otros recuerdos personales*, 2 vols. (I: 1889-1916; II, 1917-1936), 1959, ed. M. García Blanco. —*Cuentos*, 2 vols., 1961, ed. Eleanor Krane Paucker.

Edición de *Obras completas*, 16 vols., ed. M. García Blanco, 1950-1958. —*Epistolario entre Unamuno y Maragall*, 1951 (con escritos complementarios de ambos autores). —*Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno*, publicados bajo la dirección de M. García Blanco, hasta ahora: I-XXIII, 1948-1973.

Escritos sobre la vida, la obra y el pensamiento de Unamuno: M. Romera Navarro, *Miguel de Unamuno, novelista, poeta, ensayista*, 1928. —C. González Ruano, *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno*, 1930. —Arthur Wills, *España y Unamuno*, 1938. —Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, 1943. —Íd., íd., *La filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, 1948. —Miguel Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, 1943. —José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, 1944, 2.ª ed., 1957, ed. renovada, 1985. Traducción inglesa reimp. con revisiones por el autor: *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*, 1962. —J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos*

contemporáneos y sus temas, t. I, 1947. —Nemesio González Caminero. S. J., *Unamuno,* t. I, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa,* 1948. —Agustín Esclasans, *Miguel de Unamuno,* 1948. —Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno,* 1949 (incluye correspondencia de Unamuno). —A. Sánchez Barbudo, «La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897», *Hispanic Review,* 18 (1950), 218-43. —Íd., íd., «El misterio de la personalidad de Unamuno», *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* 7, No. 1 (julio-septiembre, 1952), 202-54. —Íd., íd., «Los últimos años de Unamuno, 'San Manuel Bueno' y el Vicario saboyano de Rousseau», *The Hispanic Review,* 19 (1951), 281-322; todos recogidos en el libro del mismo autor: *Estudios sobre Unamuno y Machado,* 1959. —A. Benito y Durán, *Introducción al estudio del pensamiento filosófico de Unamuno,* 1953. —M. Ramis Alonso, *Don Miguel de Unamuno. Crisis y crítica,* 1953. —S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno,* 1953. —C. Clavería, *Temas de Unamuno,* 1953. —Carlos Blanco Aguinaga, *Unamuno, teórico del lenguaje,* 1954. —Íd., íd., *El Unamuno contemplativo,* 1959, 2.ª ed., 1975. —Manuel García Blanco, *D. Miguel de Unamuno y sus poesías,* 1954. —F. Meyer, *L'ontologie de M. de Unamuno,* 1955 (trad. esp.: *La ontología de Unamuno,* 1962). —Luis S. Granjel, *Retrato de Unamuno,* 1958. —Bernardo Villarrazo, *Miguel de Unamuno. Glosa de una vida,* 1959. —Armando F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno,* 1960. —D. de Onís, A. Castro, Jean Cassou *et al.,* «Homenaje a Don Miguel de Unamuno», en número especial de *La Torre,* año 9 (1961), 13-638 [bibliografía por F. de Onís, págs. 601-36]. —Theo G. Sinnige, *Miguel de Unamuno,* 1962. —Jesús-Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno: La existencia religiosa,* 1962. —Friedrich Schürr, *Miguel de Unamuno,* 1962. —Ezequiel de Olaso, *Los nombres de Unamuno,* 1963. —Iris M. Zavala, *Unamuno y su teatro de conciencia,* 1963. —Alain Guy, *Miguel de Unamuno,* 1964. —José Luis Abellán, *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología,* 1964 (tesis). —Ricardo Gullón, *Autobiografías de Unamuno,* 1964 (con bibliografía, págs. 357-76). —Milagro Laín, *La palabra en Unamuno,* 1964. —Eleanor Krane Paucker, *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra,* 1965. —Carlos París, *Unamuno: Estructura de su mundo intelectual,* 1968. —Elías Díaz, *Revisión de Unamuno: Análisis crítico de su pensamiento político,* 1969. —Martin Nozick, *Miguel de Unamuno,* 1971. —Pelayo H. Fernández, *Bibliografía crítica de M. de U.,* 1976. —Antoni Regalado García, *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de M. de U.,* 1968 [especialmente sobre U. y Kierkegaard], «Bibl. románica hispánica», Gredos. —Esteban Tollinchi, *La ontología de U.,* 1978. —Nelson R. Orringer, *U. y*

los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida», 1985.

V

VICO, GIAMBATTISTA (1668-1744), nac. en Nápoles. De 1686 a 1695 vivió en Vatolla como preceptor privado. En 1699 fue nombrado profesor de retórica en la Universidad de Nápoles, y en 1723 ocupó una cátedra de Derecho en la misma Universidad. En 1734 fue nombrado historiador real.

Los datos anteriores dan una pálida idea de la actividad y los estudios de Vico; ambos se caracterizan por la avidez unida al desorden y por el interés de encontrar un nuevo modo de conocimiento humano, una «nueva ciencia». Vico elaboró, por lo pronto, su doctrina al hilo de una oposición al cartesianismo y al modo de conocimiento de la «razón física», frente a la cual subrayó que solamente puede entender el hombre las cosas que él mismo hace. La Naturaleza —al revés de la matemática o de la historia— puede ser, así, pensada, pero no entendida; sólo Dios puede comprenderlo todo porque lo ha hecho todo. La reducción de la verdad a lo hecho, la igualdad del *verum* y del *factum* hace, en cambio, que el hombre pueda conocer y entender la historia, que es su propia realidad. Pero si la historia puede entenderse es porque hay un punto de referencia al cual se reduce el acontecer histórico concreto, la historia eterna ideal de acuerdo con la cual transcurren las historias particulares. Estas historias particulares participan de la eterna e ideal historia en virtud de la intervención de la Providencia, que impide que haya un desorden en la historia, es decir, que impide que cada una de las historias se salga del cauce que la historia ideal le tiene marcado. Este cauce consiste en la invariable repetición de tres sucesivas edades: la edad divina (teocrática, sacerdotal), la edad heroica (arbitraria, violenta), la edad humana (razonable, moderada). Cada una de las tres etapas tiene una unidad de estilo, una perfecta correspondencia de todas sus manifestaciones, desde la forma de gobierno hasta la forma de expresión. Pero el hecho de que cada nación recorra el ciclo de las tres edades no significa para Vico que quede agotada una vez terminada la etapa humana; de las ruinas de la nación emerge, tras una inevitable crisis, una nueva edad divina. La historia es, por consiguien-

te, al entender de Vico, un continuo renacimiento de los pueblos, una serie interminable de cursos y recursos a través de los cuales se manifiesta siempre con la misma inexorable necesidad el ciclo de las tres edades. Tal actitud, harto sorprendente en una época en que el cartesianismo fue algo más que una filosofía entre otras, hace del pensamiento de Vico una anticipación que sólo muy posteriormente fuera reconocida. En rigor, Vico niega al cartesianismo, como capital representante del modo de filosofar de la razón física, que la mera claridad y distinción pueda llegar al fondo de lo real, pues lo real parece ser justamente todo lo contrario de lo claro y distinto. Vico anticipa de este modo los temas esenciales del romanticismo y del descubrimiento de lo histórico, que él interpreta todavía como manifestación de una infinitamente compleja «naturaleza humana». Pero Vico no se detiene ante el reconocimiento de que la realidad, y en particular la realidad histórica, no es susceptible de una comprensión clara y distinta; lo que Vico pretende hacer es justamente la ordenación de ese aparente caos del acontecer histórico y humano. El platonismo se insinúa así en esta ordenación de una historia que transcurre en un tiempo, pero que participa de lo eterno. O, como Vico expresa más precisamente, el objetivo primordial de su nueva ciencia es la erección de «una historia ideal eterna, descrita según la idea de la Providencia, según la cual discurren en los tiempos todas las historias particulares de las naciones en sus apariciones, progresos, estados, decadencias y fines» *(Ciencia Nueva,* libro V, Conclusión*).*

Obras: *De antiquissima Italiorum sapientia,* 1710 (trad. esp.: *Sabiduría primitiva de los italianos,* 1939). —*Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni,* 1725 (la 2.ª edición, enteramente reelaborada, es de 1730, y la tercera de 1744; hay trad. española de la primera edición: *Ciencia nueva,* 2 vols., 1941, y de la 2.ª ed.: *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones,* 4 vols., 1956-1960).

Ediciones de obras: *Opere di G. V.,* ed. Giuseppe Ferrari, 6 vols., 2.ª ed., 1852-1854.

Sobre el pensamiento de V.: Richard Peters, *La estructura de la historia universal en J. B. V.,* 1930. —Lorenzo Giusso, *Vico en la filosofía del Barroco,* 1955. —Varios: *V. y Herder: Homenaje en el segundo centenario,* 1948 [Universidad de Buenos Aires]. —G. Uscatescu, *V. y el mundo histórico,* 1956.

VOLTAIRE (FRANÇOIS MARIE AROUET LE JEUNE, llamado en anagrama) (1694-1778), nac.en París, estudió en el colegio de jesuitas Louis le Grand, fue encarcelado en la Bastilla en 1717 a causa de una sátira contra el Regente. Desde 1726 a 1729 permaneció exilado en Inglaterra, en donde conoció las doctrinas de

Locke y Newton, que influyeron decisivamente en su pensamiento. En el curso de su larga y agitada vida, durante la cual se mezclaron las censuras, condenaciones y polémicas con los más elevados honores en las Cortes y las mayores alabanzas y homenajes de pleitesía a su talento, residió algún tiempo en Berlín, como huésped de Federico II, y en Ginebra. Relacionado con las figuras más representativas de la ciencia, la filosofía, la literatura y la política europeas, su existencia y su obra son características de las tendencias de la Ilustración francesa y del enciclopedismo. Pero la vida y el pensamiento de Voltaire ofrecen, acaso más que cualesquiera de su tiempo, dos caras: por un lado, hay confianza optimista, lucha contra el mal y contra el oscurantismo, contra el prejuicio y la inútil frondosidad de la historia. Por el otro, hay desesperación ante la estupidez humana y, al lado de ello, efectiva comprensión histórica de esta estupidez. Las diferencias entre Voltaire y Rousseau no logran borrar el hecho de una más fundamental coincidencia: mientras gran parte de los iluministas bogan en una nave optimista y dentro de un materialismo más o menos disimulado, Voltaire y Rousseau rechazan todo superficial materialismo y quieren efectivamente creencias que sean ideas claras. Ahora bien, en tanto que Rousseau suponía que, siendo natural, el hombre era naturalmente bueno, Voltaire advertía que la estupidez humana solamente podía curarse con la ilustración y el saber, esto es, con la supresión del prejuicio, con la adscripción de fuerza a la Ilustración o, lo que es lo mismo, con la adquisición por el poderoso, y aun el «déspota», de un carácter ilustrado. La lectura de la historia «en filósofo» no significa, en última instancia, sino la necesidad de buscar tras la historia aquellos escasos momentos en que se ha producido la unión de la debilidad del espíritu con la fortaleza del déspota. Momentos escasos, porque la historia en conjunto no parece ser sino la manifestación del mal que hay en la tierra. El continuo combate de Voltaire contra todo fácil optimismo y en particular contra la teodicea de Leibniz, es el combate de un hombre que quiere reconocer la existencia del mal, porque advierte que la razón no solamente es impotente para explicarlo, sino también para suprimirlo. De ahí que Voltaire no sea tampoco un racionalista al uso y de ahí, tras lo que lo separa de Rousseau, lo que con él lo une. El singular maniqueísmo de Voltaire no es, empero, el maniqueísmo de quien concibe al hombre como espectador desinteresado en una cósmica lucha de los buenos contra los malos; lo que caracteriza a Voltaire es el llamado continuo a la «sana razón humana» para que intervenga en la querella y apoye a los primeros en su propósito de aniquilación de los últimos. Dentro de este marco debe comprenderse la contribución de Voltaire a la

comprensión de una historia que aparentemente despreciaba, porque quería podarla de la fábula y de la leyenda, no obstante aprovecharse de toda fábula y de toda leyenda para poder efectivamente escribirla, es decir, comprenderla. Mas la lucha del bien contra el mal no es simplemente la lucha del saber contra la ignorancia, de la prudencia contra el fanatismo. Llega un momento, en efecto, en que saber y prudencia no son suficientes para aniquilar lo que se muestra cada vez con mayor vigor en la historia humana, y por ello la realidad parece escindirse en dos grandes sectores, en cada uno de los cuales puede haber prudencia y fanatismo, saber e ignorancia. Lo que hace falta entonces no es tanto el saber como el empleo de este saber, no es tanto la ignorancia como el hecho de conocerla y utilizarla. Y por eso en el secreto fondo de Voltaire alienta la visión de una lucha universal —de la que se siente principal representante— entre el fanatismo de la verdad y el fanatismo de la mentira, entre la razón reveladora de luz y la razón justificadora de tinieblas, entre la naturaleza auténtica y la naturaleza oscura, entre el bien eminente y el mal.

No obstante la claridad y acuidad con que Voltaire expresa sus ideas filosóficas, es más difícil presentar un resumen de éstas que de otros pensamientos más complicados y completos. Ello obedece, por un lado, a que no hay en Voltaire —ni el autor tiene la pretensión de poseerlo— un sistema filosófico, y, por otro lado, a que con gran frecuencia sus ideas se reducen a «actitudes». Ello no significa, empero, que Voltaire no haya contribuido de un modo efectivo al trabajo filosófico de la época. Esto acontece cuando menos en un respecto: en la filosofía de la historia. Además de elaborar las nociones antes aludidas y más o menos difusas entre los pensadores de la Ilustración —progreso, despotismo ilustrado, etc.—, Voltaire propuso con su idea del «espíritu de las naciones» un instrumento de comprensión histórica que alcanzó gran fortuna en períodos posteriores y que de un modo o de otro encontramos en el pensamiento historiográfico. El intento de reducción de la complejidad de los fenómenos históricos a la invariante de un espíritu en torno al cual se organizan los más diversos hechos puede, pues, considerarse como su más importante contribución filosófica.

Obras filosóficas principales: *Lettres sur les Anglais* (Londres, 1728; París, 1784). —*Éléments de la philosophie de Newton* (Amsterdam, 1738; París, 1741). —*La métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*, 1740. —*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756. —*Traité de la tolérance*, 1763. —*Dictionnaire philosophique*, 1764. —*Le philosophe ignorant*, 1767. —*Réponse au système de la nature*, 1772. —Desarrolló temas filosóficos en estilo polémi-

co en sus novelas (*Zadig*, 1748; *Micromégas*, 1752; *Candide*, 1759-1761; *L'Ingénu*, 1767, etc.) y en algunas poesías (*Sept discours sur l'homme*, 1738). Sobresalió asimismo en el teatro (*Oedipe*, 1718; *Brutus*, 1730; *Mérope*, 1743, etc.) y en la historia (*Histoire de Charles XII*, 1731; *Le siècle de Louis XIV*, 1751; *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*, 1763, etcétera).

Ediciones de obras completas: Kehl (París), 70 vols., 1784-1789; Beuchot (París), 72 vols., 1834-1840; Moland (París), 52 vols., 1883-1885. —Correspondencia: *Correspondance générale*, ed. Th. Besterman, 1953 y sigs.

Véase: J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945, 2.ª ed., 1955, reimpr., 1958, 3.ª ed. en *Obras Selectas*, I, 1967 (cap. 4).

W

WEBER, MAX (1864-1920), nac. en Erfurt, estudió en las Universidades de Heidelberg, Berlín y Gottinga, doctorándose en 1889. Profesó en Friburgo (1894-1895) y en Heidelberg (1895-1897), teniendo que suspender sus actividades académicas por razones de salud. Un año antes de su muerte empezó a profesar en la Universidad de Munich.

Weber se distinguió por sus estudios sociológicos, a los que aportó un vasto material de datos y gran riqueza de conceptos. Su estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo mostró que los factores económicos son fundamentales en las formaciones sociales, pero no determinantes; en este caso, una estructura económica discurre por el cauce de ciertas creencias religiosas y el espíritu que las anima. Aunque este estudio parecía invertir las tesis de Marx, estaba concebido dentro del complejo de problemas que Marx suscitó.

Las diferencias entre el tipo de enfoque marxiano y el weberiano resaltan más, en cambio, en la concepción que Max Weber se hizo de las ciencias sociales dentro de la tradición de las «ciencias del espíritu» y de la diferencia entre «ciencias culturales» y «ciencias naturales». Resaltan asimismo en la insistencia de Weber sobre la necesidad de distinguir entre la investigación empírica de los hechos sociales y las valoraciones. De ello nació la muy discutida idea weberiana de la ciencia social libre de valores *(wertfrei)*. Con esta idea se halla asociada su también muy discutida distinción entre los dos tipos de racionalidad: la racionalidad de los fines (esto es, de la adaptación de medios a fines) y la racionalidad del valor, o racionalidad en la valoración. Según Weber, los datos empíricos no pueden proporcionar ninguna base para establecer juicios de valor. Esto no quiere decir que no puedan formularse tales juicios e inclusive que no se pueda apelar a datos empíricos a tal efecto. Lo que no puede hacerse es considerar tales datos como prueba definitiva o como premisa de la cual se deriven los juicios. Dentro de la ya mencionada tradición de las «ciencias del espíritu», Weber consideró que el método adecuado del estudio de fenómenos sociales es la llamada «compren-

sión». Ésta no elimina el estudio de las causas. En muchos casos, este estudio tiene que preceder a la comprensión, pero ésta no deriva de aquél.

El conocimiento de la sociedad es, para Weber, un conocimiento empírico y objetivo. No es ni una mera descripción ni tampoco una simple conceptuación, sino una mezcla de ambas adecuada al tipo de objetos considerado. La conceptuación incluye los que Weber llama «tipos ideales». Éstos no se derivan inductivamente del mateial empírico, aun si este material ayuda a su formación. No denotan tampoco ninguna realidad empírica. No son resultado de clasificaciones. Sin embargo, no son tampoco meras ficciones. Son modelos o construcciones racionales que funcionan a manera de conceptos límites y que describen modos de comportamiento social que tendrían lugar en condiciones de total racionalidad.

Se deben a Weber conceptos que han tenido amplia circulación inclusive fuera de los círculos sociológicos y filosóficos. Tal sucede con el concepto de carisma como fundamento de un tipo ideal) de autoridad. Sucede también con el concepto de burocracia racional, concepto que Weber desarrolló ampliamente en su estudio (o, mejor, estudios) sobre economía y sociedad, particularmente en relación con el desenvolvimiento del espíritu moderno.

Obras: *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*, 1889 *(Para la historia de las sociedades comerciales en la Edad Media)*. —*Die römische Agrargeschichte in ihre Bedeutung für den Staats und Privatrecht*, 1891 *(La historia del agro romano en su significación para el Derecho público y privado)*. —*Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, 1892 [Schriften des Vereins für Sozialpolitik, 55] *(Las relaciones de los trabajadores agrícolas en la Alemania al Este del Elba)*. —*Roscher und Kies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, 1903 *(R. y K. y los problemas lógicos de la economía nacional histórica)*. —«Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20 (1904), 21 (1905) («La ética protestante y el espíritu del capitalismo»). —*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 1915 *(La ética económica de las religiones universales)*. —*Wissenschaft als Beruf*, 1919 *(La ciencia como misión)*. —Muchas de las obras de Weber aparecieron después de su muerte: *Gesammelte politische Schriften*, 1921 *(Escritos políticos reunidos)*. —*Wirtschaft und Geselschaft*, 1922, 4.ª ed. por Johannes Winckelmann, 2 vols., 1956 (trad. esp.: *Economía y sociedad*, 4 vols., 1944-1946: I. *Teoría de la organización social;* II. *Tipos de comunidad y sociedad;* III. *Sociología del Derecho y de la ciudad;* IV. *Tipos de dominación)*. —*Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, ed. S. Hellmann y M. Palyi, 1923 (trad. esp.: *His-*

toria económica general, 1942). —Edición de obras, 1921-1924: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 vols.); *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre; Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftslehre; Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik.* —Edición de cartas: *Jugendbriefe,* ed. Marienne Weber, 1936. —*La acción social. Ensayos metodológicos* (trad. esp., 1984).

Bibliografía: H. Gerth y H. I. Gerth, «Bibliography on M. W.», *Social Research,* 16 (1949) 70-89.

Biografías: Marianne Weber, *M. W. Ein Lebensbild,* 1926. —M. Weinreich, *M. W., l'homme et le savant,* 1938. —Z. Weber, *M. W.: A Biography,* 1975.

Hay un Max-Weber-Archiv, desde 1960, en el Instituto de Sociología de la Universidad de Munich.

WHITEHEAD, ALFRED NORTH (1861-1947), nac. en Ramsgate (Condado de Kent, Inglaterra), estudió en el Trinity College de Cambridge y ha profesado en Inglaterra (1911-1924) y Estados Unidos (Harvard, 1924-1947). Whitehead pasó, especialmente después de su llegada a los Estados Unidos, de la investigación lógica y matemática a la filosófica (y metafísica). Influido por Peano, Cantor y Frege, y en colaboración con B. Russell, prosiguió en los *Principia Mathematica* los trabajos iniciados ya en sus indagaciones de la lógica simbólica y de los axiomas de la geometría. Estos trabajos suponían, y al mismo tiempo fundaban, un método lógico que aspiraba a superar las limitaciones de la lógica tradicional y que no es, en última instancia, ajeno a las concepciones básicas de su metafísica. El método o técnica lógica que Whitehead llama de la «abstracción extensiva» permite, en efecto, la elaboración de una filosofía relacionista del espacio-tiempo, en la cual se procura eludir la noción de substancia y todas las dificultades a ella inherentes. En este sentido, la física y la metafísica de Whitehead se complementan y no son sino dos vistas, desde diferentes ángulos, de una misma realidad. La realidad está físicamente construida por partículas independientes que ocupan puntos del espacio-tiempo, pero esta concepción es, por lo pronto, demasiado abstracta para que pueda ser objeto de la filosofía de la Naturaleza. Al llevar esta abstracción a una comprensión intuitiva, Whitehead llega a una concepción organicista. El organicismo de Whitehead consiste en considerar todo hecho como un organismo —dando a la palabra 'hecho' el significado muy general de un «suceso» o «acontecimiento» *(event)*—. Ahora bien, el «organismo» así entendido no es simple, sino que representa la concreción de elementos que son objeto de diversas «prehensiones». El vocablo 'prehensión', acuñado por Whitehead, tiene un doble significado: por un lado, se refiere al aspecto

«subjetivo» de la aprehensión; por otro, es un elemento en la constitución del objeto. Esta dualidad es, sin embargo, aparente: la doble significación de la prehensión es análoga a la doble significación de lo subjetivo y lo objetivo, los cuales son sólo «lados» de una realidad. «El término 'percibir' —escribe Whitehead— es generalmente usado para significar una aprehensión cognoscitiva. Lo mismo ocurre con el término 'aprehensión', inclusive omitiendo el adjetivo 'cognoscitivo'. Empleo el término 'prehensión' para significar la aprehensión no cognoscitiva; por él entiendo una aprehensión que puede ser cognoscitiva o no serlo.» Por las nociones de prehensión y de organismo, Whitehead penetra así en la metafísica, pues ya no se trata de concebir los objetos del mundo y sus elementos «prehendidos», sino también las puras potencialidades o, como Whitehead las llama, los «objetos eternos». Desde estas bases el pensamiento de Whitehead se desarrolla en forma de una cosmología, que de nuevo intenta sustituir la substancia por un elemento dinámico, y el monismo substancialista por un pluralismo que evita las dificultades propias del dualismo. La metafísica de Whitehead está destinada así a la superación de todos los dualismos clásicos de la metafísica. A este fin, el relacionismo se une con el organicismo en una doctrina que, en cierto sentido, recuerda la de Leibniz; los elementos constitutivos de lo real son, en efecto, esos «sucesos» que Whitehead llama «entidades actuales» u «ocasionales» y que comprenden los aspectos subjetivo y objetivo en una unidad que no sacrifica ninguno de los caracteres correspondientes a cada uno. La tesis de Whitehead, según la cual la estructura de todo organismo es análoga a la de una «ocasión de experiencia», muestra la tendencia de una metafísica que parece inclinarse por el momento a un pampsiquismo, pero que no es sino la atribución a toda realidad de la «experiencia» o, mejor dicho, que no es sino identificación de la realidad con la experiencia. La conciencia no es así sino una manifestación de la experiencia y no, como en otras doctrinas en varios respectos parecidas, la nota coextensiva a lo real.

Sin embargo, sería erróneo calificar a la filosofía de Whitehead de nuevo subjetivismo. Por el contrario, este pensador rechaza todo idealismo en el sentido kantiano y aun puede ser considerado por uno de sus aspectos como un neo-realista. La demostración del realismo gnoseológico se efectúa en él por medio de la referencia a la experiencia directa que tiene un sujeto de la eficacia causal del contorno. Cierto es que lo externo parece no tener otra finalidad que la producción de lo subjetivo y que, si se entienden estas palabras en el sentido particular que les da Whitehead, el organismo tiene al sujeto. Esta gnoseología sustenta, pues, y es a la vez sustentada por la metafísica, que pa-

rece culminar en una ontología donde las diversas clases de realidad son definidas de acuerdo con la diversidad de repeticiones, contrastes o uniones que las mutuas prehensiones de las ocasiones implican. Acaso como compensación al empirismo radical que supondría subrayar únicamente la experiencia como forma de realidad, Whitehead establece tres órdenes de lo real: el primero está constituido por la energía física; el segundo comprende el presente de la experiencia humana; el último, la eternidad de la experiencia divina. Dios y los objetos eternos no representan, empero, un mero orden de la realidad, sino que la experiencia divina es concebida como un indefinido progreso que es consciente desde una fase inicial en que no era todavía realizado. La teoría de Whitehead se completa con una especie de teodicea que revierte a su vez sobre la concepción de Dios; la efectiva existencia del mal supone que la divinidad no es omnipotente, mas esta negación de omnipotencia no es entendida —como en algunas de las direcciones que defienden la noción de un «Dios finito»— como mera negación de una idea vacía, sino como la demostración de una, por así decirlo, no prioridad de Dios frente a la existencia.

Obras: *Science and the Modern World*, 1926, reimpresión, 1960 (trad. esp.: *La ciencia y el mundo moderno*, 1949). —*Religion in the Making*, 1926, reimp., 1960 (trad. esp.: *El devenir de la religión*, 1961). —*Process and Reality; An Essay in Cosmology*, 1929, reimp., 1949, ed. corregida, de David Ray Griffin y Donald W. Sherburne, 1978 (trad. esp.: *Proceso y Realidad*, 1956). —*The Aims of Education, and Other Essays*, 1929 (trad. esp.: *Los fines de la educación y otros ensayos*, 1957). —*Adventures of Ideas*, 1933 (trad. esp.: *Aventuras de las ideas*, 1961). —*Nature and Life*, 1934 (trad. esp.: *Naturaleza y vida*, 1941). —*Modes of Thought*, 1938, reimp., 1958 y 1968 (trad. esp.: *Modos de pensamiento*, 1945).

Véase: Juan David García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 1947, vol. 2, págs. 187-360. Jorge Enjuto Bernal, *La filosofía de A. N. Whitehead*, 1967. —Fannie A. Simonpietri, *Lo individual y sus relaciones internas en A. N. W.*, 1977.

WITTGENSTEIN, LUDWIG [JOSEF JOHANN] (1889-1951), nac. en Viena. Cursó la carrera de ingeniero en Berlín y en 1908 se dirigió a Manchester para continuar sus estudios en dicha profesión. Su interés por las matemáticas lo llevó a ocuparse de los fundamentos de esta disciplina y a estudiar los escritos de Russell y Frege al respecto. Trasladado a Cambridge, estudió con Russell antes de la primera guerra mundial. De regreso a Austria, fue soldado del Ejército austríaco durante la guerra, y al final de ésta fue hecho prisionero en Italia. Por esta época había terminado el *Tractatus logico-philosophicus*, a

que nos referiremos luego. Después de la guerra renunció a su fortuna privada y se colocó como maestro de escuela en Austria. En contacto con los que iban a fundar el «Círculo de Viena», su *Tractatus* ejerció gran influencia sobre los miembros del futuro «Círculo», al cual, por lo demás, Wittgenstein no perteneció. En rigor, ya poco después de publicado el *Tractatus* le entraron graves dudas acerca de las ideas expresadas en el mismo. Después de una breve visita a Cambridge en 1925, volvió a la misma Universidad en 1929 y se estableció en ella, madurando a la sazón sus nuevas ideas, las cuales expresó oralmente y fueron conocidas directamente o por la circulación, de mano a mano, de los llamados «Cuaderno azul y Cuaderno pardo» *(The Blue and Brown Books)*. Un aura de misterio rodeó durante algún tiempo las enseñanzas, o, mejor dicho, las «nuevas enseñanzas», de Wittgenstein. En 1939 fue nombrado profesor titular en Cambridge, sucediendo en la cátedra a G. E. Moore. En 1947 renunció a la cátedra que, por lo demás, había dejado durante la segunda guerra mundial, cuando se alistó para trabajar como ayudante en un hospital de Londres. Cuatro años después de su renuncia, falleció de cáncer. Aparte el *Tractatus,* y un artículo en 1929, todos los escritos de Wittgenstein han sido publicados póstumamente.

Se suelen distinguir dos períodos en el pensamiento de Wittgenstein, caracterizados sobre todo respectivamente por el contenido del *Tractatus* y de las *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas);* designaremos estos dos períodos con los nombres de «el primer Wittgenstein». A veces se ha hablado de un «período intermedio» en el cual Wittgenstein desarrolló lo que se ha llamado «positivismo terapéutico» y también «psicoanálisis intelectual», pero esta actitud no fue reconocida por el propio Wittgenstein y es más bien propia o de algunos wittgensteinianos o bien de una posible interpretación de ciertas consecuencias de la actividad intelectual de Wittgenstein, a las cuales, por lo demás, Wittgenstein se opuso vivamente. Sólo en una cierta medida puede hablarse de una terapéutica en el caso de Wittgenstein; es la que consiste en extirpar lo que llamó «supersticiones». Además, las ideas peculiares del último Wittgenstein» comenzaron a madurar ya algunos años después de aparecido el *Tractatus,* y acaso muy poco después. Ahora bien, el hablar de un «primer Wittgenstein» y de un «último Wittgenstein» no equivale a decir que no hay ninguna relación entre ambos. Por un lado, el «último Wittgenstein» es en gran parte comprensible como una reacción contra el «primero», sin el cual el «último» no tendría mucho sentido. Por otro lado, y sobre todo, las diferencias entre los dos Wittgenstein no impiden que haya un «modo de pensar» común a ambos, un tipo

de filosofar característicamente «wittgensteiniano». En ambos casos, además, el centro de la preocupación de Wittgenstein es el lenguaje.

Según Wittgenstein —por el que entenderemos ahora «el primer Wittgenstein»— el mundo es la totalidad de los hechos atómicos y no de las cosas, ya que un hecho atómico está formado justamente por «cosas» o «entidades». Estas «cosas» o «entidades» son nombrables (mediante nombres, pronombres personales, adjetivos demostrativos, etc.), de modo que hay, por lo pronto, una relación de las cosas con las palabras. Como una combinación de «cosas» es un hecho atómico, una combinación de palabras es una proposición atómica. Las proposiciones atómicas «re-presentan» hechos atómicos en el sentido de que las primeras son una representación, «cuadro» o «pintura» de los segundos; las proposiciones atómicas y los hechos atómicos son isomórficos; el lenguaje se convierte, así, en un mapa, o especie de mapa, de la realidad. Las proposiciones atómicas que no representan hechos atómicos carecen de significación. En cuanto a las combinaciones de proposiciones atómicas, constituyen las llamadas «funciones de verdad». Wittgenstein escribe que *«los límites de mi lenguaje* significan los límites del mundo» —una tesis a la que se ha acusado con frecuencia de conducir a un solipsismo lingüístico—. Cierto que el lenguaje corriente no responde a la descripción antes bosquejada, pero ello se debe simplemente a que el lenguaje corriente es defectuoso; hay que mostrar, en el fondo de él, un «esqueleto lógico» que constituye su naturaleza esencial. Este esqueleto lógico es el «lenguaje ideal». Desde luego, las proposiciones mediante las cuales se describe, o descubre, el esqueleto lógico del lenguaje no son ni proposiciones atómicas ni funciones de verdad; por eso carecen ellas mismas de significación (o, mejor, de sentido, *Sinn*). El *Tractatus* es por ello como un andamio que puede desecharse una vez construido el edificio, como una escalera que puede apartarse una vez se ha verificado la ascensión. Wittgenstein escribe que «lo que se expresa *por sí mismo* en el lenguaje, no *podemos* expresarlo mediante el lenguaje»; esto equivale a decir que «lo que se puede mostrar, no se puede decir». Así, lo que se ha hecho ha sido no enunciar algo sobre el lenguaje y el isomorfismo del lenguaje con la realidad, sino simplemente mostrarlo. La filosofía no puede ir más allá, y por eso la filosofía no es propiamente una ciencia, sino una actividad, *Tätigkeit;* lo que hace la filosofía no es «decir», sino sólo «aclarar».

El «último Wittgenstein» encontró pronto el *Tractatus* sumamente insatisfactorio; en rigor, completamente insatisfactorio. Esta conclusión no fue en Wittgenstein resultado de una nueva argumentación mediante la cual mostrara que el *Tractatus* era

erróneo; fue resultado de un nuevo modo de ver por el cual el anterior aparecía como una superstición. Esta superstición sobre el lenguaje había sido, por lo demás, producida por el propio lenguaje. Pues el lenguaje engendra supersticiones, de las cuales tenemos que *deshacernos*. La filosofía tiene ahora una misión distinta —aunque también de naturaleza «aclaradora»—: debe ayudarnos a rehuir «el embrujamiento de nuestra inteligencia mediante el lenguaje». Pero sólo podremos lograrlo cuando veamos claramente «el lenguaje», en vez de ilusionarnos sobre él tratando de descubrirle una esencia. No hay nada «oculto» en «el lenguaje»; hay que abrir los ojos para ver y describir, cómo funciona. Ahora bien, el lenguaje funciona en sus usos. No hay que preguntar, pues, por las significaciones; hay que preguntar por los usos. Pero estos usos son múltiples, variados; no hay propiamente el lenguaje, sino lenguajes, y éstos son «formas de vida». Lo que llamamos «lenguaje» son «juegos de lenguaje». Uno de los muchos juegos de lenguaje sirve para describir. Pero hay muchos otros: para preguntar, para indignarse, para consolar, etc. No hay, pues, *una* función del lenguaje como no hay *una* función de una caja de herramientas. Una herramienta sirve para martillar; otra para agujerear, etc. No hay función común de las expresiones del lenguaje; hay innumerables clases de expresiones y de modos de usar las palabras, incluyendo las mismas palabras —o lo que parecen ser las mismas—. No hay ni siquiera algo común que sea *el* juego de lenguaje. Lo único que hay son «similaridades», «aires de familia», que se combinan, intercambian, entrecruzan. Pensar lo contrario es simplificar el lenguaje y con ello engendrar perplejidades, dejarse seducir por el embrujamiento del lenguaje, por una determinada «visión» del lenguaje, que ilusoriamente suponemos ser la única, la «verdadera». No hay en los juegos de lenguaje nada oculto tras ellos; los juegos de lenguaje son el uso que se hace de ellos, el modo como sirven en las «formas de vida».

Por haberse hecho demasiadas ilusiones sobre el lenguaje, se han suscitado lo que se han llamado «problemas filosóficos» y que no son en modo alguno «problemas», sino «perplejidades». Ahora bien, los problemas se resuelven, pero no las perplejidades; estas últimas sólo se «disuelven». Por eso los llamados «problemas filosóficos» tienen, según Wittgenstein, la forma: «No sé cómo salir del paso.» Las perplejidades filosóficas no son problemas para los cuales pueda encontrarse una solución descubriendo una realidad en la que no se había reparado. En filosofía no hay nada oculto; todos los datos del sedicente «problema» se hallan a nuestra mano. Más todavía: los «problemas» en cuestión se refieren a conceptos que, fuera de la filosofía, dominamos perfectamente.

Preguntar qué hora es no causa perplejidades. Pero inquirir acerca de la naturaleza del tiempo nos confunde. Trasladarse a otra ciudad no nos sume en abismales paradojas. Pero meditar sobre la naturaleza del espacio nos coloca en un laberinto en el cual no parece haber salida. Y, sin embargo, hay una salida: es la que consiste en liberarse de la superstición de que hay un laberinto. El fin de la filosofía es algo así como «salir de la encerrona» en que nos ha colocado nuestra tenaz incomprensión del funcionamiento, o funcionamientos, de los lenguajes. Todo ello parece conducir a la idea de que las cuestiones filosóficas son absurdas e inútiles. Pero no hay tal. Muchas de las llamadas «cuestiones filosóficas» tienen un sentido y aun un «sentido profundo». Éste consiste en mostrarnos las raíces de nuestra perplejidad, y, sobre todo, en mostrarnos que tales raíces se hallan muy fuertemente hincadas en nosotros. Al fin y al cabo, debe de haber una razón por la cual algunos hombres se han sentido fascinados por «cuestiones filosóficas»; la razón es que estas cuestiones son, en verdad, «fascinantes». Son, en suma, «embrujadoras». Y hasta es posible considerar tales cuestiones, o cuando menos algunas de ellas, como la consecuencia de las embestidas que nuestra inteligencia da contra los límites del lenguaje. Al revés de lo que pensaba «el primer Wittgenstein», «el último Wittgenstein» no creía que las cuestiones filosóficas no tienen significación; si no la tuvieran, carecerían de todo poder de «embrujamiento». Tampoco creía que las cuestiones filosóficas fuesen a la postre, pura y simplemente, «cuestiones lingüísticas». Las cuestiones filosóficas emergen del lenguaje, pero no son «cuestiones lingüísticas»: son cuestiones acerca de realidades que nos sumen en confusión por no saber cómo tratarlas adecuadamente, por no saber cómo *ver* la «cuestión». Por eso la filosofía tiene por misión hacernos *ver*. La filosofía no explica ni deduce ni infiere nada: «pone a la vista» las perplejidades en las que nos ha sumido la tenaz propensión a olvidar por qué usamos ciertos conceptos, a pensar que hay caracteres comunes a las cosas, que hay algo que pueda llamarse «la realidad», etc. Y por eso la filosofía es una lucha —una «lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje».

Se ha considerado a veces que así como el «primer Wittgenstein» fue «el padre del positivismo lógico», «el último Wittgenstein» ha sido «el padre de la (mal llamada) 'filosofía lingüística'», especialmente tal como ha sido desarrollada y practicada por el «grupo de Oxford». Ello es excesivo, porque el positivismo lógico tiene otras fuentes además de Wittgenstein, y la «filosofía lingüística» debe sus «modos de pensar» a otros autores además de Wittgenstein —por ejemplo, a G. E. Moore, cuando menos co-

mo un «modelo»—. Pero no hay duda que la influencia de Wittgenstein ha sido considerable sobre estas dos tendencias. Además, ha influido más directamente en otros autores que han sido llamados propiamente «wittgensteinianos». Tal es, para dar un ejemplo, el caso de John Wisdom, si bien este autor ha seguido a Wittgenstein de un modo muy *sui generis*.

La mayor parte de las interpretaciones del pensamiento de Wittgenstein, independientemente de si se admite o no una «división» de este pensamiento en «fases», se fundan en el papel que Wittgenstein ha representado en dos momentos importantes en la historia de la filosofía analítica, centrados uno en la noción de lenguaje ideal y el otro en la noción de lenguajes corrientes y juegos de lenguaje. Se han subrayado por ello lo que podríamos llamar elementos «analíticos» en Wittgenstein, destacándose la importancia de Frege y Russell en la formación de su pensamiento, especialmente, por supuesto, en su primera «fase». Por otro lado, se ha reconocido muchas veces la «singularidad» de Wittgenstein y la dificultad de encajarlo dentro de la filosofía analítica, por ampliamente que se conciba ésta. Ello se ha hecho casi siempre poniendo de relieve ciertas conexiones —interés por Kierkegaard, por Schopenhauer o por Freud— o discutiendo posibles similaridades —con Husserl o con Heidegger— o refiriéndose a aspectos que desbordan todo cuadro «analítico» —aspectos metafísicos, y aun místicos—. De una manera más sistemática y más plenamente histórica, Toulmin y Janik han dado una interpretación de Wittgenstein que parece entroncar menos con Russell y con Frege que con los supuestos, corrientes y circunstancias de la «Viena de Wittgenstein». De este modo aparece un Wittgenstein distinto del «anglo-sajón»; las propias ideas del *Tractatus* quedan entonces modificadas, porque la misma noción de «representación» tiene un sentido distinto del que se ha dado «clásicamente» a la «pintura» y al isomorfismo lingüístico. El propio Wittgenstein da pie para estas distintas interpretaciones cuando reconoce que «lo que no puede decirse» es más «importante» que lo que puede decirse, y que conviene delimitar el campo de lo «decible» —sea en un lenguaje ideal, sea en lenguajes corrientes— justamente porque lo «indecible» —que es en muchos casos «lo ético»— queda entonces liberado, si es que no constituye en tal caso la base para una liberación de la propia personalidad del ser humano.

El *Tractatus logico-philosophicus* se publicó, primero, en alemán *(Logisch-philosophische Abhandlung)*, como apéndice al último número de los *Annalen der Naturphilosophie* (1921), dirigidos por Wilhelm Ostwald. Trad. esp., 1957, reimp., 1973, por E. Tierno Galván.

Obras: *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosófi-*

cas). El texto alemán confronta la trad. inglesa *(Philosophical Investigations)* por G. E. M. Anscombe, 1953, ed. G. E. M. Anscombe y R. Rhees (trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, 1967, trad. esp., 1985). —*Preliminary Studies for the Philosophical Investigations, Generally Known as The Blue and Brown Books*, 1957, 2.ª ed., 1960 (trad. esp.: *Los cuadernos azul y marrón*, por Francisco Gracia, 1968). —*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Beliefs*, 1966, ed. Cyril Barrett [de notas tomadas por estudiantes en un curso de Cambridge, 1938] (trad. esp.: *Arte, psicoanálisis y religión*, 1974). —*On Certainty*, 1969, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, 1969 [texto alemán y trad. inglesa por Denis Paul y G. E. M. Anscombe] (trad. esp.: *Sobre la certidumbre*, 1972). —*Wörterbuch für Volksschulen*, 1926, ed. facs., 1977. —*Wittgenstein's Lectures*. Cambridge 1932-35, ed. A. Ambrose, 1980. —*Culture and Value*, ed. von Wright, 1981. —*Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, ed. G. E. M., Anscombe, vol. 2, ed. G. H. von Wright, 1981. —*Observaciones* (trad. esp., 1981. —*Notebooks*, 2.ª ed., 1979. —*Remarks on Frazer's Golden Baugh*, 1979, ed., R. Rhees. —*Bemerkungen über die Farben. Remarks on Colour*, 1979, ed. G. E. M. Anscombe. —*Zettel* (trad. esp., 1979). —*Foundations of Matematics*, ed. rev. por von Wright, Rees y Anscombe, 1978. —*Vermischte Bemerkungen*, ed. von Wright en colab. con H. Nyman, 1978. —*On the Philosophy of Psychology*, ed. von Wright y Nyman, 1982. I y II [texto alemán y trad. inglesa por C. G. Luckardt y M. E. A. Aue]. —*Diario filosófico (1914-1916)*, trad. esp., 1983.

Biografía: Norman Malcolm, *L. W.: A Memoir*, 1956 [con «Biographical Sketch» preliminar por G. H. von Wright] (trad. esp. en el volumen *Las filosofías de L. W.*, por José Ferrater Mora y otros, 1966).

Mencionamos, por orden cronológico de aparición, algunos escritos sobre W.; en la mayor parte de los casos, la fecha de publicación o el título, o ambos, indican si tratan primariamente del «primer Wittgenstein» o del «último Wittgenstein» o de algún aspecto de su pensamiento: J. R. Weinberg, *Examen del positivismo lógico*, 1936, trad. esp., 1958. —J. Ferrater Mora, «W. o la destrucción», *Realidad*, No. 13 (1949), 1-12; trad. por el autor, con algunos cambios: «W. Symbol of Troubled Times», *Philosophy and Phenomenological Research*, 14 (1953-1954), 89-96. Trad. de este último en «W., símbolo de una época angustiada», *Theoria* [Madrid], Nos. 7-8 (1954), 33-38. Refundición de los dos artículos citados al principio en «W. o la destrucción», incluido en el libro *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 178-91, reimp. en *Obras selectas*, II, 1967, págs. 225-35. —David Pole, *Las filosofías de L. W.*, 1966. —Justus Hartnack, *W. y la filoso-*

fía contemporánea, 1972. —C. A. van Peursen, *L. W.: Introducción a su filosofía,* 1973. —K. T. Fann, *El concepto de filosofía en W.,* 1975. —Hide Ishiguro, Rush Rhees *et al., Estudios sobre la filosofía de W.,* 1971. —David Pears, *L. W.,* 1970 (trad. esp.: *W.,* 1973). —D. Pears, D. Favrholtd *et al.,* artículos sobre el *Tractatus* en número monográfico de *Teorema,* 1972 (incluye el texto de unas «Notes on Logic» de W., 1913, y su trad. esp.). —Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de W.,* 1975. —Anthony Kenny, *W.,* 1974. —Alfonso García Suárez, *La lógica de la experiencia. W. y el problema del lenguaje privado,* 1976. —G. E. M, Anscombe, *Introducción al «Tractatus» de W.* (trad. esp., 1977, 1983). —A. Kenny, *W.* (trad. esp., 1982). —William Warren Bartley III, *W.* (trad. esp., 1982). —J. Sádaba, *Conocer W. y su obra,* 1980. —Idem, *Lenguaje, magia y metafísica (El otro W.),* 1985.

Z

ZENÓN DE CITIO, nac. en Chipre (*ca.* 335-*ca.* 264 antes de J. C.), discípulo del cínico Crates, del megárico Estilpón y de los académicos Jenócrates y Polemón, fundó en el llamado «pórtico abigarrado» (*Στοὰ ποικίλη*) de Atenas la escuela estoica, cuyo carácter ecléctico resulta patente en sus comienzos por la variedad de las citadas influencias. Zenón pareció inclinarse más que sus discípulos, que sistematizaron la doctrina estoica, al cinismo. De los libros escritos por Zenón, cuyos títulos ha transcrito Diógenes Laercio —*De la República, De la vida según la naturaleza, De la naturaleza humana, Del amor, Exhortaciones,* etc.—, se han conservado sólo algunos fragmentos.

Son considerados como discípulos de Zenón algunos de los primeros representantes del llamado estoicismo antiguo: Aristón de Quíos, Herilo de Cartago, Dionisio de Heraclia —que se apartó luego del estoicismo por considerar que el dolor no era indiferente—, Perseo de Citio y Cleantes de Assos. A la vida de todos se refiere Diógenes Laercio (VII, 160, 165, 166, 168) y del último de ellos se conservan fragmentos relativamente extensos si se considera el número de obras que se le atribuyen. Todos parecen haber escrito sobre los temas característicos del antiguo estoicismo: acerca «del tiempo, del arte, de la opinión, de la voluntad, de la amistad, de los dioses, de la sensación, del amor, de los fines, de las virtudes, de los lugares 'comunes'», etc. (cfr. fragmentos en von Arnim, I, 73-137).

ZENÓN DE ELEA (*ca.* 490-430 antes de J. C.), discípulo de Parménides y creador, según Aristóteles, de la dialéctica, combatió a los adversarios de la doctrina de su maestro mediante una serie de argumentos por los cuales se reducían al absurdo los conceptos de multiplicidad del ser y de movimiento. Según Zenón, no existe más que un solo ser, porque de haber varios seres su número debería ser a la vez finito e infinito, pues, por una parte, no hay otro múltiple que el que es dado, y, por otra, cada parte es infinitamente divisible. El mismo argumento fue aplicado por él a la magnitud. En cuanto al movimiento, Zenón proporcionaba diversas pruebas para combatirlo:

primero, el argumento de Aquiles, según el cual el más rápido de los hombres, Aquiles, no podrá alcanzar nunca al más lento de los animales, la tortuga, si se da a ésta en una carrera una ventaja inicial. Pues mientras Aquiles recorre el camino que la tortuga llevaba avanzado por la mencionada ventaja inicial, la tortuga habrá recorrido otra porción, aunque más pequeña, del espacio; cuando Aquiles haya llegado a recorrer esta última porción de camino, la tortuga habrá avanzado otra porción más pequeña, y así la tortuga irá llevando la ventaja hasta en espacios infinitamente pequeños, de tal forma que Aquiles no podrá alcanzarla nunca. Recorrer un número infinito de puntos parece suponer, por tanto, pasar un tiempo infinito. Luego hay la suposición de que la flecha que vuela se encuentra en reposo. En efecto, un cuerpo que «se mueve» necesita para desplazarse en cualquier espacio de una trayectoria, haberse desplazado previamente a lo largo de la mitad de dicho espacio y a lo largo de la mitad de la mitad, y así sucesivamente hasta el infinito. Los argumentos de Zenón se refieren principalmente al problema de la composición del infinito y en calidad de tales han sido examinados repetidamente en el curso de la historia de la filosofía. El método de Zenón consistía en hacer que el mismo adversario se viera obligado a reconocer la imposibilidad de admitir la tesis contradictoria con la antes establecida; de este modo se llevaba a cabo la prueba por medio de una reducción al absurdo.

Diels-Kranz, 29 (19).

ZUBIRI [APALÁTEGUI], XAVIER (1898-1983), nac. en San Sebastián. Hasta 1936 fue profesor en ejercicio en la Universidad Central (Madrid). En 1941 profesó por breve tiempo en la Universidad de Barcelona, pero se retiró de la cátedra oficial y pronto comenzó a exponer su pensamiento, año tras año, en cursos privados dados en Madrid.

Hasta hace relativamente poco tiempo los que no estaban familiarizados con los cursos arriba indicados podían conocer de Zubiri únicamente los diversos trabajos publicados en revistas desde 1934 a 1942 y recogidos en libro en 1944, más algunos trabajos publicados en revistas, pero no incluidos en dicho libro. Especialmente importantes, e influyentes, fueron en este respecto los trabajos de Zubiri acerca del problema de Dios y acerca de la historia o «el pasado humano». Zubiri había examinado la dimensión en la que se plantea el problema de Dios, dimensión dada por «la religación como posibilitación de la existencia en cuanto tal». En cuanto a la historia, había mostrado que no es simple hecho pasado, ni tampoco producción actual de realidades el «hacer un poder», que convierte la historia en una «cuasi-reacción».

En algunos de los trabajos de referencia se hacía patente el inte-

rés de Zubiri por una «filosofía primera». Así, por ejemplo, cuando trataba de mostrar la necesidad de descubrir una nueva *ratio entis* —una ratio previa al concepto y dentro de la cual el propio concepto adquiriese sentido—. A este efecto escribía Zubiri que «no sólo el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma del ente». Se trataba, al parecer, de una progresiva constitución del ámbito mismo del ser en el curso de una dialéctica de las *rationes* del ente.

La publicación, en 1962, de *Sobre la esencia,* parte de una serie de «Estudios filosóficos», ha dado a conocer un aspecto importante del pensamiento de Zubiri, tanto en lo que toca a su «filosofía primera» como a algunas de las vías recorridas por su «filosofía segunda». La exposición de la filosofía de Zubiri tiene que ser aún, sin embargo, incompleta, porque no puede hacerse uso todavía de una cantidad, al parecer muy considerable, de manuscritos inéditos.

Zubiri ha tratado de dilucidar y aprehender lo que constituye formalmente la realidad, tanto en su ser real en cuanto real como en su ser «tal». Para Zubiri la realidad es previa al ser; lejos de ser la realidad un tipo de ser, por fundamental que se suponga, el ser se funda en la realidad. Lo que se llama «ser» es más bien «el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye trascendentalmente el mundo»; el ser, en suma, está dado «como actualidad respectiva». La realidad es, por lo tanto y primariamente, algo «de suyo»; este ser «de suyo» es lo trascendental simple. Sólo «posteriormente» puede hablarse del mundo (de la respectividad) como un segundo momento trascendental. En suma: la realidad como realidad es lo fundamental y primario; sólo secundariamente, y como momento suyo, puede hablarse del ser.

Ello significa —o, mejor dicho, presupone— que la realidad es el primer inteligible. La realidad se da como «realidad sentida» en «impresión de realidad». Y puesto que el inteligir presenta las cosas reales como reales, el hombre puede ser definido, o presentado, como «animal de realidades». Como tal «animal de realidades», o inteligencia sentiente, el hombre es capaz de sentir la realidad misma en su formal carácter de realidad. La función primaria del hombre, dice Zubiri, es la de «enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas».

La «filosofía primera» de Zubiri es el fundamento de toda «filosofía segunda», pero a la vez la «filosofía segunda», apoya y complementa la «filosofía primera». En efecto, y para citar un solo ejemplo, la caracterización del hombre por medio del hábito de la «inteligencia sentiente», que hace posible comprender el sentir la realidad en su formal carácter de realidad, es posible gracias a un largo examen del comporta-

miento de diversos niveles de «realidad». Fundamentales en este examen son nociones como las de «habitual» y «formalización». A la vez, porciones considerables de la «filosofía segunda» —tales, las que tratan de la cuestión de la «relación cuerpo-alma», los problemas de la personalidad (y «personeidad»), voluntad, libertad, etc.—, están estrechamente ligadas a las cuestiones centrales de la filosofía primera. En rigor, la cuestión de la relación posible entre filosofía primera y «filosofías segundas» constituye uno de los problemas que se plantean dentro del pensamiento de Zubiri, para cuya solución hay que aguardar a más dilatados desarrollos de este pensamiento. Fundamental es asimismo dentro de este pensamiento la relación posible entre una «filosofía intermundana», que es la que Zubiri ha desenvuelto con más detalle, y una «filosofía trasmundana», a la cual parece con frecuencia apuntar.

Obras: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio,* 1923 (tesis). —«Sobre el problema de la filosofía», *Revista de Occidente,* 39 (1933), 51-80; 40 (1933), 83-117. —*Naturaleza, Historia, Dios,* 1944, 5.ª ed., aum., 1963 [incluye, entre otros trabajos, varios de ellos publicados antes en revistas: «Hegel y el problema metafísico» (1931); «La idea de Naturaleza: la nueva física» (1934); «Dios y la deificación en la teología paulina» (notas procedentes de un curso dado en 1934-1935); «¿Qué es el saber?» (1935); «En torno al problema de Dios» (1935-1936); «Sócrates y la sabiduría griega» (1940); «Ciencia y realidad» (1941); «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico» (1942); «Nuestra situación intelectual» (1942)]. —*Sobre la esencia,* 1962. —*Cinco lecciones de filosofía,* 1963 [sobre la idea de la filosofía en Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl, con apéndices sobre Dilthey y Heidegger]. —«El hombre, realidad personal», *Revista de Occidente,* 2.ª época, No. 1 (abril 1963), 5-29. —«El origen del hombre», *ibíd.,* No. 17 (agosto 1964), 164-73. —«Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio,* 18-19 (1966-1967), 341-43.

Del ciclo de conferencias sobre la persona (dado en 1959) se ha publicado el ensayo «El hombre, realidad personal», cit. *supra.* «La dimensión histórica del ser humano», de una lección procedente de un curso sobre «Tres dimensiones del ser humano», junto a trabajos de ocho colaboradores en el volumen: «Seminario X. Z. I. Trabajos 1972-73», 1974. Hay una serie de *Trabajos del Seminario X. Z.* con trabajos sobre Z. y textos suyos, desde 1976. *Inteligencia sentiente,* 1980. —*Inteligencia y logos,* 1982. —*Inteligencia y razón,* 1983. —*El hombre y Dios,* 1984.

Véase: Julián Marías, *Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Z.,* 1948, págs. 133-47. —José Luis L. Aranguren, A. del Campo, Francisco Javier

Conde, Dionisio Ridruejo *et al.*, *Homenaje a Z.*, 1953. —Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, 1953, cap. IV. —Pedro Cerezo, Jesús Arellano y Joaquín Ferrer, artículos sobre el libro *Sobre la esencia* en *Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines*, año 1, No. 1 (1964), 15-109. —Ignacio Ellacuría, *Sobre la esencia, de X. Z.: Índices*, 1965. —José Ferrater Mora, «The Philosophy of X. Z.», tr. G. L. Kline, en George L. Kline, ed., *European Philosophy Today*, 1965, págs. 15-29. —Germán Marquínez Argote, *En torno a Z.*, 1965. —Paulino Garagorri, *Unamuno, Ortega, Z. en la filosofía española*, 1968 (págs. 123-68, 195-205, 226-8). —I. Ellacuría, A. López Quintás *et al.*, artículos en *Homenaje a X. Z.*, 2 vols., 1970. —Ignacio Ellacuría, ed., *Realitas: Seminario X. Z.*, 1974. Ceferino Martínez Santamarta, *El hombre y Dios en X. Z.*, 1981. —Gregorio Gómez Cambres, *La realidad personal*. —José A. Mainetti, Enrique T. Segura *et al.*, *Hombre y realidad. Homenaje a X. Z.*, 1985, ed. María Lucrecia Rovaletti.

Guiado por el propósito de situar al alcance del gran público los elementos fundamentales de su monumental «Diccionario de Filosofía» en cuatro volúmenes, JOSE FERRATER MORA ha orientado ese esfuerzo divulgador en dos direcciones complementarias. De un lado, el «Diccionario de Filosofía de bolsillo» (LB 944 y LB 945) permite «conocer los significados y los usos —en el pasado y en el presente— de conceptos que, aunque principalmente manejados y discutidos por filósofos, han ingresado en el vocabulario de toda persona culta». De otro lado, el DICCIONARIO DE GRANDES FILOSOFOS —de la A a la J (LB 1211) y de la K a la Z (LB 1212)— ofrece una rigurosa síntesis de la biografía intelectual de los más eminentes creadores en la historia del pensamiento. Obras filosóficas de José Ferrater Mora en Alianza Editorial: «Fundamentos de filosofía» (AU 412), «De la materia a la razón» (AU 225), «Etica aplicada» (AU 300), «Indagaciones sobre el lenguaje» (LB 228), «Cambio de marcha en filosofía» (LB 497), «La filosofía actual» (LB 168), «Cuatro visiones de la historia universal» (LB 889), «Las crisis humanas» (LB 972) y «Unamuno. Bosquejo
(AU 446). Obras literarias de Jo
Alianza Tres: «Claudia, mi Clau
en Nueva York» (AT 151) y «Hecho en Corona» (AT 185).

Cubierta: Daniel Gil

El libro de bolsillo Alianza Editorial